Breviarium

der

Christlichen Ethik.

Von

Dr. Ant. Rietter,

Erzbischöfl. geistl. Rath und Synodalexaminator, Ritter des k. b. Verdienstordens vom heil. Michael I. Classe, ordentlichen öffentlichen Professor der theologischen Moral an der Ludwigs-Maximilians-Universität in München.

Erste Hälfte.

Regensburg & New-York,

Papier, Druck und Verlag von Friedrich Pustet.

1866.

Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo. I. Joh. IV. 16.

Vorwort.

Diese Schrift habe ich abgefaßt für meine ehemaligen Zuhörer zur Rückerinnerung an das Gehörte, für meine gegenwärtigen zum Gebrauche bei den Vorlesungen und zum Studium, für Diejenigen, welche einen raschen Ueberblick über die christliche Ethik gewinnen wollen oder zu einer Prüfung aus diesem Fache sich vorzubereiten haben. Der Inhalt derselben gleicht den Fächern einer ausgepreßten Frucht. Den Saft hinein zu bringen ist Sache der Erinnerung, des eigenen Nachdenkens oder des Unterrichts. Ich konnte und wollte den todten Buchstaben nicht schlechthin an die Stelle der eigenen lebendigen Geistesthätigkeit und der Vorlesungen treten lassen.

Mein System ist sehr einfach, da ich die Bausteine dazu nicht aus einer philosophischen oder theologischen Schule, sondern aus dem Worte Gottes, dem Evangelium genommen habe. Ich theile die Ansicht derjenigen, welche dafür halten, daß die Form einer praktischen Wissenschaft, was die Ethik ist, deren Inhalt Gemeingut Aller werden soll, nicht zu künstlich zugespitzt werden und keine unverhältnißmäßig

große und anstrengende Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen dürfe, welche ihr nach dem Zeugnisse der Erfahrung in der Regel nur auf Kosten des Inhaltes zugewendet wird. Ordnung ist unerläßlich nothwendig, aber es scheint mir jene Ordnung im Großen und Ganzen zu genügen, welche im Universum sich findet, das ohngeachtet der scheinbaren Unordnung im Einzelnen doch ein Kosmos, ein Schmuck ist.

Da es bei einer auf das Leben gerichteten Wissenschaft vor Allem erforderlich ist, zu wissen, was man will und soll, so habe ich zuerst dem mich zugewendet, zu dessen Erreichung die Ethik den Weg zeigen soll, nämlich dem Endzwecke des Menschen, welcher zugleich dessen concretes und persönliches höchstes Gut ist. Der Wille desselben, nämlich Gottes, erscheint in der göttlichen Offenbarung als das höchste, Alles ordnende Princip, welchem daher auch der mit Vernunft und Freiheit begabte Theil der Schöpfung sich unterordnen soll. Darum spreche ich in der allgemeinen Ethik (der Principienlehre) von dem ausgesprochenen göttlichen Willen (dem Gesetze), von der Befähigung des Menschen, den göttlichen Willen zu erkennen und auszuführen (dem Gefühl, der Vernunft, dem Willen, dem Gewissen u. s. w.), von dem Verhältnisse des menschlichen Denkens, Wollens und Thuns zu dem göttlichen Willen (der Moralität der menschlichen Thätigkeit überhaupt), von dem, was dem gött-

lichen Willen gemäß ist (dem Guten), und von dem, was mit ihm in Widerspruch steht (dem Bösen). Da der höchste Wille, welcher Liebe ist, diesem seinem Wesen entsprechend, im Grunde nur Eines von den vernünftigen Geschöpfen verlangt, nämlich Liebe (welche die Gerechtigkeit zur selbstverständlichen Voraussetzung hat), so habe ich den Inhalt der besonderen Sittenlehre, in welcher die gewonnenen Principien auf die einzelnen ethischen Beziehungen des Menschen angewendet werden, unter die drei Rubriken gestellt: Gottesliebe, Selbstliebe, Nächstenliebe. Mit demjenigen, womit ich begonnen, habe ich auch geschlossen.

Der Inhalt der christlichen Ethik ist schon gleich anfangs der Substanz nach ein von Christus vollständig gegebener gewesen und darf im Laufe der Zeiten kein anderer werden, da Gott und die Menschen in ihrem Wesen sich gleich bleiben. Auch die einmal üblich gewordene Form und Sprache (Terminologie) hat ihre Rechte, welche schon um der Continuität der Wissenschaft und um des gegenseitigen Verständnisses willen Achtung verdienen. Da die rein individuelle, willkührliche Form und die babylonische Sprachverwirrung unter den Gelehrten schon Störungen genug angerichtet hat, so glaubte ich nicht bloß Neues bieten, sondern auch das Alte, ohne ihm einen unbedingt maßgebenden Einfluß einzuräumen, stets berücksichtigen zu müssen. Ich habe daher die großen Leistungen der

Scholastik oft und viel benützt, bin aber deßwegen kein Scholastiker, jedoch auch kein Zukunftsträumer, welcher das, was ist, wegwirft und für das, was noch nicht ist, schwärmt. Ich habe auch der Patristik und der Statistik in einem entsprechenden Verhältniß zum Ganzen Rechnung zu tragen gesucht, ohne der hervorragenden Stellung des in den heiligen Schriften hinterlegten, göttlichen Wortes zu nahe zu treten.

Kritiker werden ohne Zweifel dies und das vermißen oder anders haben wollen. Ich bitte sie aber, meinen Zweck im Auge zu behalten und billig zu sein. Viel leichter hätte ich drei Bäude, als diesen Einen Band geschrieben. Ich habe es bei Abfassung dieser Schrift nur zu sehr gefühlt, wie schwer es sei, kurz, ja oft nur andeutend und dabei klar und im Wesentlichen nicht lückenhaft zu sein. Indessen habe ich es wenigstens gewissenhaft angestrebt. Die Grenzen der Mäßigung, zu welcher meine natürliche Neigung mich hinzieht, glaube ich ohngeachtet des gegentheiligen Strebens unserer Zeit nicht überschritten zu haben. Absichtlich und wissentlich ist dies jedenfalls nicht geschehen.

München, am 13. Juni 1865.

Der Verfasser.

Einleitung.

§. 1.

Des Christen Endzweck und höchstes Gut.

Der in neuerer Zeit geläugnete, aber doch unläugbare teleologische Charakter des Weltalls ist auch dem ganzen Sein, Thun und Lassen des Menschen aufgeprägt. Jede demselben als einem vernünftigen Wesen eignende Einzelthat ist, weil das Produkt einer bestimmten Erkenntniß- und Willensrichtung, in sich bestimmt und hiemit einem Zwecke zugewendet, was bei der Beurtheilung der menschlichen Handlungen allgemein mit so zweifelloser Gewißheit angenommen wird, daß man selbst die Unterstellung der unglaublichsten Zwecke der Annahme ganz zweckloser Thätigkeit vorzieht. Denselben Charakter trägt das ganze Leben des Menschen an sich, welches ein Complex zahlloser Einzelthaten mit präponderirender Hinneigung zu dem Weltlichen oder Ueberweltlichen und nach der bildlichen Redeweise der Schrift eine Saatzeit, ein Arbeitstag, eine Wanderschaft, ein Wettlauf ist.

Ordnung ist ein universelles Weltgesetz [1]). Darum stehen die vielen und mannigfaltigen Zwecke, wie die Dinge,

---

[1]) Omnia in mensura et numero et pondere disposuit. Sap. XI. 21.

an welche sie geknüpft sind uud die darauf gerichteten menschlichen Handlungen, nicht nur in Beziehung und Zusammenhang, sondern auch im Verhältnisse der Unter- und Ueberordnung zu einander. Die aufsteigende Reihe der Zwecke aber kann keine unendliche sein, da dieselben nicht in das Bereich der bloßen Möglichkeiten, deren es allerdings unendlich viele gibt, sondern der Berechnung fallen, die Unbegrenztheit einen Fortschritt ins Unendliche erheischen würde, welcher ohne Ziel und eben darum ohne Sinn wäre, und mit dem angebornen Streben nach abschließender, endgiltiger und zur Ruhe kommender Thätigkeit in Widerspruch stünde [1]). Es muß darum in der Kette der Zwecke einen letzten, das Ganze tragenden Ring, es muß ein Ende der Zwecke, einen Endzweck geben, welcher bei der wesentlichen Einheit und Gleichheit der menschlichen Natur in allen Menschen (schon die Sprache sträubt sich gegen die Annahme mehrerer Endzwecke) für diese nur Einer sein kann [2]).

Das Niedere kann nur in dem Höheren, das Höhere in dem Höchsten, das Gewordene in seiner freien Ursache, das nicht Absolute in dem Absoluten seinen Endzweck haben. Darum hat Gott, dessen Intentionen zuletzt immer dem Höchsten zugewendet sind, sich selbst als den Endzweck alles Geschaffenen hingestellt [3]). Eine schlechthin selbstständ-

---

[1]) Si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis. Thom. 1. 2. q. 1. a. 4. Cf. Thom. in 1 lib. eth. Aristot. lect. II. contr. gent. III. 2.

[2]) Thom. comment. in 1 eth. lect. IX.

[3]) Universa propter semetispsum operatus est Dominus. Prov. XVI. 4. Et omnem, qui invocat nomen meum, in gloriam meam

dige, ihren Endzweck in sich selbst tragende Welt wäre eine zweite Gottheit. Was somit Geschöpfliches oder von Geschöpfen Kommendes als solcher bezeichnet worden, ist im besten Falle nur ein relativ höchster, aber nicht schlechthin der oberste und letzte Zweck [1]).

Dem Christen ist der Endzweck näher gerückt durch den Mittler, den gottgleichen Sohn, welcher sich selbst entäußerte und die menschliche Natur angenommen hat, um die Menschheit zu seinem himmlischen Vater zurückzuführen, so daß in kreisender Bewegung Ausgang und Eingang in einander schlagen, wobei hinwiederum Er selbst als derjenige erscheint, welcher die Natur des Ersten und des Letzten, somit des Endzweckes an sich hat, welcher das Princip und Ziel aller Bewegung, des ganzen menschlichen Daseins, Denkens, Wollens und Thuns ist [2]).

Der Endzweck des Christen ist also nicht irdisch und zeitlich, sondern überirdisch und ewig, kein abstracter Begriff oder eine todte, machtlose Formel, sondern ein wirkliches, lebendiges Wesen, aber nicht ein beschränktes, hin-

---

creavi eum, formavi eum et feci eum. Isai. XLIII. 7. Cf. Eccli. XVII. 7. 8. Deus unus est, qui totam molem istam ... de nihilo expressit in ornamentum majestatis suae. Tertull. apologet. c. 17.

[1]) Die Betrachtung der sichtbaren Welt, die heraklitisch-kantische Selbstverwirklichung, die epikuräische Lust, die zenonische Tugend, die platonische Repräsentation der Gottheit in der Schöpfung, der aristotelisch-hegelische Staat u. s. w.

[2]) Wie vom Vater: ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia, Rom. XI. 36., ebenso heißt es vom Sohne: propter quem omnia et per quem omnia Hebr. II. 10. Duas Graeciae literas induit Dominus Apoc. I. 8. XXII. 13. ... uti ... ostenderet, in se esse et initii decursum ad finem et finis recursum ad initium. Tertull. De monogam. c. 5.

fälliges Geschöpf, sondern der Schöpfer selbst, der Unendliche, der Ewige. Diesen zu suchen, zu erkennen und mit ihm in unzertrennliche Lebensgemeinschaft zu treten, ist die Allen gestellte und unter dem Segen von Oben auch von Allen lösbare Aufgabe unseres irdischen Daseins.

* Das absolute Wesen, welches nicht Seinesgleichen hat, muß Selbstzweck sein und daher Alles zuletzt auf sich selbst zurückbeziehen, wodurch es sich eben darum nicht verwerflicher Selbstsucht schuldig macht. — Wird die Creatur an den über- aber nicht außerweltlichen Creator gewiesen, so wird sie nicht sich selbst entfremdet, sondern gewinnt hiedurch ihre normale Stellung und Richtung, welche nur eine untergeordnete und dem allgemeinen Centrum zugewendete sein kann. — Den secundären irdischen Zwecken wird durch die Anknüpfung an das Höchste nicht ihre Berechtigung entzogen, sondern vielmehr ihr wahrer Werth, ihre richtige Bedeutung und eine sichere Garantie ihrer Verwirklichung verliehen. — Der Mensch ist Selbstzweck und seine Lebensaufgabe Selbstverwirklichung, insoferne der Endzweck sein Zweck und von ihm mit Erkenntniß und Freiheit zu erreichen ist. Athenag. De resurr. mort. c. 12.

Was des Christen Endzweck, das ist auch sein höchstes Gut. Es gibt zwar viele Güter, welche nicht Gott sind. Aber diese haben weder einzeln, noch zusammen genommen die nothwendigen Eigenschaften des höchsten Gutes an sich. Es ist ihnen nicht der Stempel des Primären, sondern des Abgeleiteten aufgedrückt. Die Erlangung derselben ist von allerlei zufälligen Verhältnissen und Umständen abhängig, und selbst das Verbrechen führt zu ihrem Besitze. Sie sind dem Mißbrauche ausgesetzt und schaden

nicht selten ihren Besitzern. Guten und Bösen gemein sind sie leicht und auch ohne Schuld des Menschen verlierbar, schließen sich oft gegenseitig aus oder sind von ihrem Gegentheile, dem Uebel, nicht trennbar und lassen jedenfalls das Herz des Menschen unbefriedigt. Aber Gott ist nicht nur ein subsistirendes, sondern auch ein primäres, quellenhaftes, um seiner selbst, nicht um eines Andern willen wünschenswerthes, das beste Gut. Er ist das in sich und in Bezug auf seine Erlangung und seinen Besitz absolute, das unerschöpfliche, vollkommen befriedigende, alles Gute in sich begreifende, ohne Schuld des Menschen nicht verlierbare, und eben darum das höchste Gut, welches durch seine Allgegenwart Alle zu beseligen vermag [1]).

* Diejenigen, welche ausschließlich die Beseligung der Creatur als Endzweck der Schöpfung bezeichnen, vergessen, daß dieselbe nur in und durch Gott, welcher zugleich der Endzweck und das höchste Gut ist, erreicht werden kann.

§. 2.
Der Begriff und Character der christlichen Sittenlehre und ihr Verhältniß zu anderen Disciplinen.

Gott, der Endzweck und das höchste Gut, stünde in unerreichbarer Höhe über dem Menschen, wenn er nicht,

---

[1]) Nemo bonus, nisi solus Deus. Luc. XVIII. 19. Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum, donec quiescat in Te. Augustin. confess. I. 1. Bonorum summa Deus nobis est. Deus est nobis summum bonum; neque infra nobis remanendum est, neque ultra quaerendum, alterum enim periculosum, alterum nullum est. Augustin. de morib. eccl. cath. I. 8. Pariss. t. 1. fol. 168. Cf. De doctr. christ. I. 4. 5. 7. 8. 9. Pariss. t. 3. fol. 2. Daher wird auch für Gott die höchste Liebe gefordert. Mt. XXII. 37.

dessen natürliche Kräfte durch höhere steigernd und die innere Offenbarung durch die äußere ergänzend, sich zu ihm herabgelassen hätte, um ihn durch das Band der Religion an sich zu ziehen. Er hat sich an sein Erkenntnißvermögen gewendet durch Mittheilungen über sein eigenes Sein und Wesen, über seine Eigenschaften und Thaten. Dieses zur wissenschaftlichen Darstellung zu bringen, ist Aufgabe der Dogmatik. Gott hat aber auch dem Menschen geoffenbart, was er mit dem thatkräftigen Willen erfaßen, was er, das göttliche Leben in sich nachbildend, selbst durch Gesinnung und That werden soll. Dieses wissenschaftlich darzustellen, ist Sache der Ethik [1]), welche somit die Wissenschaft des von Gott gewollten und seinem Leben verähnlichten menschlichen Lebens, oder näher bezeichnet (da Gottes Wesen und einzige Forderung Liebe) die Wissenschaft des von dem Menschen nachgebildeten göttlichen Liebelebens ist.

Für den Christen, welcher auf den beiden Füßen der rechten Erkenntniß und des thatkräftigen Wollens seinem höchsten Ziele entgegen schreitet, ist der Mensch gewordene Gott, Jesus Christus, der Weg, die Wahrheit und

[1]) Ueber das I Cor. XV. 33. vorkommende, von ἔϑος verschiedene Wort ἦϑος äußert Quintilian: (hoc) nomine . . . mores appellantur, atque inde pars quoque illa philosophiae ἠϑικη, moralis (Moral) est dicta. Sed ipsam rei naturam spectanti mihi non tam mores significari videntur, quam morum quaedam *proprietas*. Instit. VI. 2. Dieses die Sittlichkeit (wovon die Sittenlehre ihren Namen hat) von der auf dem Naturtriebe oder mechanischer Uebung beruhenden Gewohnheit unterscheidende Eigenthümliche ist im Allgemeinen das denkende und freie Anschließen an die rechte Lebensnorm, für den Offenbarungsgläubigen insbesondere das Anschließen an die im göttlichen Leben gegebene Lebensnorm.

das Leben, der wahre Lebensgrund. In dem Sohne hat er das Leben, das Licht des Lebens, das vorbildliche Leben, welches in den Seinigen Gestalt gewinnt [1]).

Hiemit ist die Sittenlehre als Lehre von dem Guten aufgefaßt. Das unselbstständige, nur als Defect am Guten haftende und somit nichtige Böse (welches die Moral allerdings nicht ignoriren darf) ist nichts Nothwendiges, vielmehr ein auch Nichtseinkönnendes und bei normaler Lebensentwicklung wirklich nicht Eintretendes und somit bei der Hervorhebung des Wesentlichen nicht zu berücksichtigen [2]).

Die höhere, heilige Liebe, das Lebenselement des christlichen Denkens, Wollens und Thuns, ist allerdings mit pflichtmäßiger Selbstliebe, mit der Hoffnung und dem Glauben an Vergeltung gepaart. Aber deßwegen gibt sie nicht der christlichen Sittenlehre den Character einer vulgären Glückseligkeitstheorie, denn sie ist nicht egoistisch, sondern eine Liebe der Freundschaft, welche zu Opfern bereit ist. Sie ist die Liebe Desjenigen, welcher für die Menschheit am Kreuze gestorben ist, welcher die Selbstverläugnung und den Haß der eigenen Seele zur Pflicht gemacht, das Leiden als den Weg zum Himmel bezeichnet und selbst die ihm innewohnenden höheren Kräfte nie zur Befriedigung eines eigenen Bedürfnisses

---

[1]) Joh. XIV. 6. 19. I Joh. V. 12. Joh. VIII. 12. Gal. IV. 19. Christum comitamur, hunc sequimur, hunc habemus itineris ducem, lucis principem, salutis auctorem, coelum pariter et patrem quaerentibus et credentibus pollicentem. Cyprian. De idol. vanit. c. 7.

[2]) Das Sittliche überhaupt genommen, insoferne es das Sittlich-Gute und Sittlich-Böse unter sich befaßt, hat nur eine ideale Existenz und ist in Concreto immer Eines von Beiden.

gebraucht hat, weßwegen diejenigen, welche in epikuräischer Weise das Gute mit dem Angenehmen und Nützlichen verwechseln, nicht in seinem Gefolge sind. Das höchste Gut des Christen, welches zugleich sein naturgemäß zu erstrebender Endzweck, ist nicht etwa blos graduell, sondern specifisch verschieden von den Gütern der Welt, wie zwischen Gott und der Creatur, dem höchsten Gute des verweltlichten Menschen, kein bloßer Grad-, sondern ein Wesens-Unterschied besteht. Die von dem Christen erwartete jenseitige Glückseligkeit aber wirkt auf den Menschen nicht mit der stärkeren Macht des Gegenwärtigen, wie die irdischen Güter, sondern mit der schwächeren des Entfernten, Zukünftigen und Ungewissen [1]).

Der, allerdings mit dem Glauben an die Realität der Tugend ohne Gott und mit der erträumten Autonomie des Menschen unvereinbare und darum Vielen verhaßte religiöse Charakter [2]) der christlichen Sittenlehre ist kein Flecken, sondern ein Vorzug derselben, denn die Religion verbindet mit Gott, welcher die Güte selbst und somit die Quelle alles, auch des sittlich Guten ist [3]). Nach dem Zeugnisse der Geschichte und der täglichen Er-

---

[1]) Nescit homo, utrum amore, an odio dignus sit, sed omnia in futurum servantur incerta, eo quod universa aeque eveniant justo et impio, bono et malo . . . . . Eccles. IX. 1 sq.

[2]) Act. Apost. XVII. 28. Phil. III. 20.

[3]) Pulchritudo animae, sincera virtus et decus verior cognitio supernorum, ut videat illud bonum, ex quo pendent omnia (bona), ipsum autum ex nullo. Eo igitur vivit atque intellectum accipit. Vitae enim fons est summum illud bonum, cujus charitas nobis et desiderium accenditur. Ambros. de Isaac et anima c. 8.

fahrung gehen der Glaube an den allwissenden und allmächtigen Urheber und Wächter der sittlichen Ordnung, Religiosität und Sittlichkeit, aber auch Irreligiosität und Unsittlichkeit Hand in Hand, weßwegen in der Sprache des Volkes „gottlos" und „unsittlich" ganz gleichbedeutend ist. Es widerspricht unläugbar der Würde, Selbständigkeit und dem absoluten Werthe der Religion und ist eine Erniedrigung derselben, sie in selbstsüchtiger Absicht bloß zum Disciplinirem widerstrebender Elemente und zur Erhaltung der irdischen Ordnung, als solcher, zu gebrauchen; aber es ist derselben vollkommen würdig, das Recht als von Gott gewollte Grundlage des gesellschaftlichen Bestandes und Gedeihens zu stützen, die irdischen Verhältnisse zu heiligen, die Seelen der Menschen zu veredlen und sie über die Erde zum Himmlischen zu erheben.

Darum ist das Verhältniß der Sittenlehre zur Glaubenslehre ein inniges und untrennbares, denn sie sind zusammengehörige Theile Einer und derselben Religions-Wissenschaft, welche dieselbe Wahrheit in dieser als Richtschnur des religiösen Denkens, in jener als Regel des Lebens darstellt, weßwegen Christus, die Apostel und die Kirche beide nie in Getrenntheit von einander vorgetragen haben. Sowie der Gerechte, so lebt auch die Lehre der Gerechtigkeit aus dem Glauben, welcher ihre Grundlage und Voraussetzung ist. Es gibt selbst kein System der Moralphilosophie, welches nicht sein Dogma hätte. Daß Un- und Irrglaube bei der engen Verbindung der Intelligenz und des Willens eine mehr oder weniger falsche Sittenlehre und sittliche Entartung erzeugen, ist eine geschichtlich in genügender Weise constatirte Thatsache. Wenn aber in den von einander getrennten Religionsge-

nossenschaften irgend die Sittenlehre weniger abweichend, als die Glaubenslehre sich entwickelt hat, so liegt der Grund hievon in der Inconsequenz bei Uebertragung der Principien des Denkens auf das Gebiet des Lebens, in der unüberhörbaren Mahnung des Gewissens und in der Reaction des wirklichen Lebens gegen falsche Theorien. Es ist daher nie, selbst im angeblichen Interesse des Friedens nicht erlaubt, die Sittenlehre von der Glanbenslehre loszureißen.

Die Moralphilosophie schöpft mit vorherrschend speculativer Tendenz nur aus der Quelle der geschöpflichen Vernunft oder geht von rein menschlichen Thatsachen, herrschend gewordenen Urtheilen und Meinungen aus; die christliche Moral aber schöpft mit vorherrschend praktischer Tendenz auch aus den Offenbarungen der höchsten Vernunft und hat göttliche Thatsachen zum Ausgangspunkte. Die von den heidnischen Philosophen mit der Ethik verbundene Politik, sowie auch das canonische Recht haben die äußere Ordnung des bürgerlichen nnd kirchlichen Lebens in seinem Verhältnisse zum Staate und zur Kirche zum Gegenstande, die Moral dagegen beschäftigt sich mit der Ordnung der freien, inneren und äußeren menschlichen Thaten in ihrem Verhältnisse zum Sittengesetze und in ihrer Richtung zu dem Endzwecke hin. Die Resultate der Statistik, Nationalökonomie und Social-Politik sind vielfach für die christliche Ethik sehr fruchtbringend, obwohl manche derselben zur bloßen Notiz dienen, und es bedenklich ist, bei dem Mangel an genügenden Anhaltspunkten in der Offenbarung vom religiösen Standpunkte aus praktische Fragen beantworten zu wollen, die vom Gesichtspunkte der Nützlichkeit oder der Angemessenheit

an die eben bestehenden und vielleicht bald sich ändernden socialen Verhältnisse zu beantworten sind. Von den geschichtlichen Disciplinen liefert die Kirchengeschichte eine Darstellung des sittlichen Lebens und ihrer Gegensätze im Großen und Einzelnen. Die Einleitung in die heiligen Bücher, die Hermeneutik, die Exegese beschäftigen sich mit der biblischen, die Patrologie, Patristik und Liturgik mit der traditionellen Quelle der christlichen Sittenlehre. Die Pastoral, welche die Ethik voraussetzt, zeigt, wie der Seelsorger das christliche Leben in die seiner Leitung Anvertrauten einführen, in ihnen befestigen und fördern soll. Die Casuistik ist keine eigene, selbständige Disciplin, sondern nur Eine der Darstellungsarten der Ethik, nemlich eine Anweisung, schwierigere Fälle unter die ethischen Grundsätze zu befaßen und nach denselben zu beurtheilen, in Folge dessen allerdings diese selbst nach Sinn und Umfang eine nähere Bestimmung erhalten können. Bei Annahme eines alles Ethische umfaßenden Moralprincips wird auch die Asketik, weil sie keinen eigenen oder von einem eigenen Standpunkte aus ins Auge gefaßten Inhalt hat, nichts Anderes sein, als Ethik in Form der Paränese.

§. 3.

Bedeutung und Werth der Moral überhaupt und der christlichen insbesondere. Nothwendigkeit der letzteren.

Ihr vermeintlich allgemein bekannter Inhalt, die Ausbeutung desselben durch alle Disciplinen, das moralisirende Gerede der ganzen Welt, die verbreitete, wenn auch unklare und confuse Kenntniß ihrer Principien, Begriffe und

Grundsätze, der nicht Allen eignende Ernst der Denk- und Gefühlsweise, welche sie voraussetzt, ihre unbequemen, nicht bloß auf das Wißen, sondern auch auf das Thun gerichteten Zumuthungeu sind der Werthschätzung der Moral nicht günstig. Deßohngeachtet gebührt ihr unter den liberalen Studien die erste Stelle, da es ihre Aufgabe ist, die Sklavenketten der bösen Leidenschaften zu zerreißen und den Menschen wahrhaft frei zu machen, die wissenschaftliche Bildung nicht nur zu sichern, vor Einseitigkeit und Gefährlichkeit zu bewahren, sondern auch für das gute Leben fruchtbar zu machen, die erkannte Wahrheit in die That umzusetzen, das Leben des Einzelnen, der Familie und größern Communitäten zu ordnen und somit nicht bloß die Wissenschaft des Rechten und Guten, sondern auch Kunst zu sein. Es gibt keine Lage des Menschen, kein Verhältniß, das nicht eine ethische Beziehung hätte, weßwegen namentlich der Geistliche mit keiner Disciplin mehr sich zu befaßen hat, als mit der Sittenlehre. Dabei ist in derselben nicht Alles so selbstverständlich, als man vielfach wähnt, da die gründliche ethische Erkenntniß ein tieferes Eindringen in das schwer erkennbare Wesen der menschlichen Natur und Gottes und ihrer gegenseitigen Beziehung erheischt. Darum haben denkende Männer aller Zeiten und Völker die ernstere Beschäftigung mit der Sittenlehre für nothwendig erachtet. [1]) Was insbesondere die christliche Moral anbelangt, so macht sie mit der Dogmatik die ganze christliche Lehre aus, da die übrigen theologischen Disciplinen ihrer Natur nach geschichtlich, technisch oder rein praktisch und christliche Lehre nur in

---

[1]) Chrysost. adv. oppugn. vit. monast. III. 7. 8. 10. 11.

dem Grade sind, in welchem darin die Glaubens- und Sittenlehre zur Sprache kommen. Um Christ zu sein, ist nicht mehr nothwendig, als diese anzuerkennen und zu befolgen. Ein Blick auf die antike Ethik der gebildetsten, aber dem Kreise der Offenbarung ferne stehenden Völker überzeugt von ihrem Mangel an richtiger und sicherer Erkenntniß der Grundwahrheiten von Gott, der Beschaffenheit der menschlichen Natur und dem Endzwecke des Menschen, ohne welche keine genügende Moral möglich ist. Da finden wir falsche Vorstellungen von dem Wesen des Guten und Bösen, der Entsündigung und Heiligung, die Eintragung offenbarer sittlicher Fehler in die Sphäre erlaubter, sogar pflichtmäßiger Handlungen verbunden mit der Unsicherheit, Zwitracht und Autoritätslosigkeit der Urheber der ethischen Theorien. Der Unwahrheit und dem Irrthum der Erkenntniß entspricht das heidnische Leben der Vorzeit und der Gegenwart mit seiner völligen Vergrabenheit in das Irdische, seiner grenzenlosen und unverschleierten Selbstsucht und Lügenhaftigkeit, mit seinen Göttern des Diebstahls, der Liederlichkeit, Unzucht und Genußsucht, welche sammt dem im größten Maßstabe geübten Menschenmorde sogar zu Cultushandlungen gestempelt worden, mit seinen Millionen Sklaven, unter welchen den Kindern und den Frauen nur eine verzüglichere Stelle angewiesen ist. Ein Blick auf dieses und noch vieles Andere, was nicht besser ist, gewährt die Ueberzeugung, daß das Zugeständniß der modernen Freunde der sogenannten allgemein menschlichen Erziehung und Bildung, die christliche Moral sei bloß nützlich, ungenügend und ihre Läugnung der N o t h w e n d i g k e i t derselben unwahr und unbegründet sei. Haben aber diese, weil von dem

unvermeidlichen Lichte der Offenbarung angeleuchtet, Besseres, als ihre heidnischen Vorgänger, zu Tage gefördert, so ist doch die Moralphilosophie auch jetzt noch nicht genügend. Sie ist nicht nur durch die materialistische, pantheistische, skeptische Weltanschauung vielfach entstellt und jedenfalls nur ohnmächtige, widersprechender Discussion unterworfene, rein menschliche Lehre und individuelle Anschauungsweise dieses oder jenes Gelehrten, sondern kann auch schon wegen ihrer vorherrschend speculativen Richtung und ihrer wissenschaftlichen Form nie Gemeingut Aller werden. Es besteht daher keine gegründete Hoffnung, daß sie je die christliche Sittenlehre zu ersetzen im Stande sein werde [1]). Diese vereiniget in sich alle nothwendigen Eigenschaften und alle Vorzüge, welche jener mangeln. Sie hat die klare Erkenntniß der unerläßlichen grundlegenden Wahrheiten der Ethik, aller wahren rein menschlichen Tugenden gemehrt durch specifisch christliche, sie hat die feste Basis der höchsten, göttlichen Autorität und der auf einem unerschütterlichen Felsen gebauten Kirche, Einheit und Beständigkeit der Lehre, Verwirklichung dessen, wozu sie auffordert, im Leben Christi und der Heiligen, Reinheit der Motive des Handelns, den Beistand von Oben, und ihre Alles erneuernde und umgestaltende Kraft ist mit unauslöschlichen Zügen in

[1]) Was Tertullian den heidnischen Philosophen erwiderte, die mit Rücksicht auf die christliche Moral äußerten: non utique divinum negotium (esse), sed magis philosophiae genus; eadem et philosophi monent et profitentur, nemlich: neque de scientia, neque de disciplina, ut putatis, aequamur, dies werden die Christen aller Zeiten denen zu erwidern haben, welche die Nothwendigkeit der christlichen Ethik in Abrede stellen. Apologet. c. 46.

die Blätter der Geschichte eingezeichnet. Es gibt allerdings auch schlechte Namenchristen, allein diese sind nicht, wie die antiken und modernen Heiden, unsittlich durch die Befolgung ihrer Sittenlehre, sondern durch den Abfall von derselben [1]).

§. 4.

Die Quellen der christlichen Sittenlehre.

Für die christliche Ethik fließen unmittelbar göttliche Quellen, aus welchen sie schöpft [2]).

Die heiligen Schriften des A. und N. B. enthalten den ausgesprochenen göttlichen Willen, und wir faßen sie als das allgemeiner Anerkannte zuerst in's Auge, obwohl sie nur eine Zugabe zu der an zweiter Stelle zu erwähnenden Quelle sind [3]).

Es ist ein gnostischer, im vorigen Jahrhundert durch Thomas Morgan erneuerter Irrthum, daß die alttestamentlichen Schriften für die Christen aufgehört haben, Quelle der Sittenlehre zu sein, denn Ein und Derselbe Gott ist Urheber des alten und neuen Testamentes [4]), durch jenes wird nicht nur das Christenthum überhaupt

---

[1]) Tertull. Ad nat. I. 5.

[2]) In his consistit defensio nostrae opinionis secundum scripturam, secundum naturam, secundum disciplinam. Sciiptura legem condit, natura contestatur, disciplina exigit . . . Dei est scriptura, Dei est natura, Dei est disciplina. Tertull. De virg. veland. c. 16.

[3]) Quo plenius et impressius tam ipsum (Deum) quam dispositiones ejus et voluntates adiremus, adjecit instrumentum literaturae. Tertull. Apologet. c. 18.

[4]) Tertull. Adv. Marc. I. 21. IV. 5. Bulla Eug. IV. „Cantate Domino."

als göttliche Offenbarung bezeugt, sondern auch dargelegt, was zu thun ist, um in das ewige Leben einzugehen [1]), und es dient in Verbindung mit dem Glauben, der in Jesu Christo ist, zum Unterrichte, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Unterweisung in der Gerechtigkeit, macht den Menschen vollkommen und geschickt zu jeglichem guten Werke [2]), weßwegen auch von je her in der Kirche der umfaßendste Gebrauch davon gemacht worden ist. Es ist dagegen ein, insbesondere im Briefe an die Galater gerügter Irrwahn judaisirender Christen, daß das alte Testament mit seinem ganzen Inhalte in die christliche Ethik herüber zu nehmen sei, denn das neue Testament ist dessen Vervollkommnung und Vollendung [3]). Der vorherrschend auf die Verhinderung des Bösen gerichtete Buchstabe der alttestamentlichen Schriften bedarf einer höhern, geistigeren Auffaßung [4]). Der Partikularismus des rein Lokalen und Temporären stimmt nicht zum Wesen einer bleibenden Weltreligion. Das Vorbildliche ist erfüllt. Die Staats-Polizei- und bürgerlichen Gesetze mußten mit dem Untergange des jüdischen Staates ihre verbindende Kraft verlieren. Die wegen der Härte des Herzens gemachten Zugeständnisse sind zwar nicht gegen den Willen Gottes [5]), aber doch von ihm nicht schlechthin und für immer gewollt und daher wegen der Kraft der im N. T. gegebenen Fülle der Gnade beseitiget. Was im A. T. einen bloß pädagogischen Charakter hat, paßt nicht mehr zu der höheren

[1]) Joh. V. 39. Luc. X. 25. sq. XVI. 29.

[2]) II. Tim. III. 15. 16.

[3]) Mt. V. 17.

[4]) I. Tim. I. 8—10 Mt. V. 27. sq.

[5]) Tertull. De exhort. cast. c. 3. 8.

Entwicklung des christlichen Lebens [1]). Die Abschaffung des mit der Religion enger zusammenhängenden Ceremonial-Gesetzes konnte, so lange die Synagoge noch nicht völlig begraben war, Bedenklichkeiten und scheinbare Widersprüche selbst unter den Aposteln hervorrufen, aber auch dieses ist gefallen und dauert nur nach seinem Geiste und nach kirchlicher Anordnung noch fort. Alles dieses ist von den Propheten schon vorher verkündet worden [2]). Dagegen enthält das A. T. eigentlich sittliche Lehren und Vorschriften, welche ihre Bedeutung niemals verlieren können [3]). Darum ist das neutestamentliche Gesetz nicht neu, in so ferne es aus dem Proceß einer organischen Entwicklung des A. T. hervorgegangen ist, und es ist hinwiederum doch neu, in so ferne es etwas Anderes ist, als dieses [4]).

Die neutestamentlichen Schriften sind ohne alle Beschränkung Quelle der christlichen Ethik, da ihr Inhalt durchweg den Charakter des Universellen an sich trägt, das darin vorkommende Lokale und Temporäre ver-

---

[1]) Act. Apost. XV. 6 sq. Gal. III. 15. 24. seq. VI. 3.

[2]) Isai. I. 14. Amos. V. 21. Hos. II. 11. Ambros. De off. I. 50.

[3]) Initio cognovi de testimoniis tuis, quia in aeternum fundasti ea. Ps. CXVIII. 152. Operum juga rejecta sunt, *non disciplinarum.* Libertas in Christo non facit innocentiae injuriam. Manet lex tota pietatis, sanctitatis, humanitatis etc. Tertull. De pudicit. c. 6.

[4]) Sic concedimus separatiouem (N. et V. T.) per *reformationem, per amplitudinem, per profectum.* Sicut fructus separatur a semine, cum sit fructus ex semine, sic et evangelium separatur a lege, dum provehitur ex lege, *aliud* ab illa, sed non alienum, sed non contrarium. Tertull. Adv. Marcion. IV. 11.

schwindend wenig und unbedeutend ist, und jede Hinweisung und Verheißung fehlt, daß je hienieden etwas Besseres und Vollkommneres kommen werde.

* Für den Gebrauch ist es von Wichtigkeit, stets im Auge zu behalten, daß die heiligen Bücher von je her in der katholischen Kirche nicht als menschliche, durch die Vernunft allein, nicht als schlechthin göttliche, durch Privatinspiration, sondern als göttlich-kirchliche, durch den der Kirche, welcher sie anvertraut sind, verheißenen Urheber derselben, nemlich den heiligen Geist zu erklärende Schriften betrachtet worden sind. Iren. adv. haer. IV. 32. Conc. Trid. sess. IV. decr. de ed et usu Script.

Der todten, vieldeutigen Schrift, welche nur ein Erinnerungszeichen an das Gehörte ist und, der Malerei ähnlich, auf alle Fragen immer mit den nemlichen Worten antwortet, ist die beseelte, lebendige Rede vorausgegangen, welche in die Seelen der Menschen geschrieben, das erzeugte, was wir das sittlich-religiöse Bewußtsein der Kirche, die Tradition nennen, welche in allen Lebenskreisen sich findet, von der katholischen Kirche als Quelle der Glaubens- und Sittenlehre der heiligen Schrift gleichgesetzt [1]) und in neuerer Zeit auf dem ethischen Gebiete auch von manchen Nichtkatholischen in ihrer Weise anerkannt wird [2]). Zeugen und Träger dieses Bewußtseins und der

---

[1]) (Synodus) omnes libros tam V., quam N. T. . . . nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum *ad mores* pertinentes . . . pari pietatis affectu et reverentia suscipit et veneratur. Conc. Trid. sess. IV. decr. de can. script.

[2]) Schleiermacher, Beil. A zur christl. Sittenlehre §. 32. 34. Rothe's theol. Ethik, Einl. §. 5. Grundb. §. 7., wo geradezu ausgesprochen ist: „Eine biblische Sittenlehre gibt es überall nicht. Das letzte Gewisse ist das evangelisch-christlich fromme Bewußtsein.“

lebendigen kirchlichen Sitte sind die Väter (zwar nicht einzeln, aber in ihrer Uebereinstimmung), deren Schriften allerdings nicht die später mehr entwickelte, aber doch substantiell die ganze christliche Sittenlehre enthalten, weßwegen die Behauptung des Moya und Caramuel und Gleichgesinnter, daß man im Ethischen nur an die Neueren sich zu halten habe, factisch widerlegt werden konnte. Hiezu kommen die Aussprüche der die ganze Kirche repräsentirenden ökumenischen Concilien, welche außer vielen dogmatischen auch manche ethische Bestimmungen in allerdings verhältnißmäßig geringer Zahl gegeben haben, ohne durch Conciliencanones die Grundsätze für die gesammte christliche Lebenspraxis in die Form der Kirchendisciplin zu bringen [1]), da man in der katholischen Kirche eine erschöpfende Detailbestimmung des unter dem Einfluße der Freiheit und mannigfaltiger, wechselnder Umstände stehenden Lebens stets für unmöglich gehalten, das Disciplinäre mit dem ihm allerdings nahe stehenden Ethischen nie indentificirt und das Kirchenrechtliche in seiner Sphäre des äußeren Gerichtshofes belassen hat. Die universelle Uebung der Kirche ist der factische Ausdruck ihres sittlich-religiösen Bewußtseins [2]), wobei selbst außer Uebung gekommene Einrichtungen zur richtigen Beurtheilung sittlicher Handlungen und Zustände im kirchlichen Sinne und Geiste Anleitung zu geben vermögen. Das Ansehen der römischen Kirche, an deren Spitze das gemeinsame Oberhaupt der Gesammtkirche steht, ist von je her hoch

---

[1]) Vgl. Rothe's Ethik. Einl. §. 4. Anm. 1.

[2]) Indessen ist zu unterscheiden zwischen praxis in ecclesia und ipsius ecclesiae.

gehalten worden [1]). Auch die Liturgie athmet, sowie den Glauben, so auch den sittlichen Geist der Kirche.

Die Bezeugung, Darlegung und wissenschaftliche Entwicklung der christlichen Sittenlehre durch die Theologen verdient eine rücksichtsvolle Beachtung [2]), obwohl die probabilistische Ueberschätzung ihrer Aussprüche nicht gebilliget werden kann.

Die menschliche Vernunft, welche von Einigen als irdische Sonne, von Andern als täuschendes Irrlicht betrachtet wird, ist eine Gabe Gottes, und deren Gebrauch und fortschreitende Entwicklung eine von Gott gestellte Aufgabe des Menschen. Sie kann daher nicht mit den Aussprüchen der höchsten Vernunft in der Offenbarung in Widerspruch stehen, sondern soll vielmehr durch diese gefördert werden und selbst fördernd derselben harmonisch und freundlich sich anschließen [3]). Sie ist ein Organ der Prüfung des Guten, des von Gott Gewollten und ihm Wohlgefälligen [4]). Ihre Bedeutung für das sittliche Leben ist zwar durch die Sünde geschwächt, aber nicht vernichtet worden [5]). Die

---

[1]) Iren. III. 3. Ecclesia romana omnium ecclesiarum mater est et magistra. Conc. Trid. sess. 7. can. 3. Conc. Florent. Bulla Eugen. IV. „Laetentur coeli.“

[2]) Constit. Pii VI. „Auctorem fidei“ vom 28. August 1794.

[3]) Die Encyclica Pius IX. vom 9. November 1846, und die Erklärung der Index-Congregation an den Erzbischof von Paris im Jahre 1856.

[4]) Rom. XII. 1. 2. Luc. XII 57.

[5]) Rom. II. 15. 16. Unter den verworfenen Sätzen des Bajus ist die Behauptung, diese Stelle zu verstehen de gentibus fidei gratiam non habentibus sei pelagianisch. Die Vernunft ist noch immer res Dei, vitae gubernaculum. Tertull. De poenit. c. 1. Natura pleraque suggeruntur, quasi de publico sensu, quo animam

Vernunft soll das ganze Leben des Christen zu einem ununterbrochenen, vernünftigen Gottesdienste machen [1]). Aber sie soll auch ihre Grenzen nicht verkennen und nicht die ganze christliche Lebensweisheit und das christliche Leben selbst aus und durch sich allein hervorbringen wollen [2]).

Die rechtlichen Erzeugnisse der Vernunft, nemlich die menschlichen Gesetze mit den Bestimmungen des bürgerlichen und canonischen Rechtes sind entsprechend der christlichen Anschauungsweise, daß das Irdische mit dem Himmlischen in engem Zusammenhange stehe, der Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit Gottesgehorsam und das im göttlichen Willen gründende Recht die Voraussetzung der Sittlichkeit sei, mit gewissen Beschränkungen den Quellen der christlichen Sittenlehre beizuzählen [3]).

Die scientischen Erzeugnisse der Vernunft, nemlich die philosophischen Systeme liefern viel Schätzbares für die Darstellung der christlichen Sittenlehre, aber wegen ihres rein menschlichen und individuellen, wechselnden und

---

Deus ditare dignatus est. De anima. c. 2. Cf. Augustin. de spirit. et lit. c. 28. Pariss. t. 3. fol. 187.

[1]) Um diese λογικη λατρεια betet die Kirche mit den Worten: Praesta omnipotens Deus, ut semper rationabilia meditantes, quae tibi sunt placita et dictis exequamur et factis.

[2]) Anima naturaliter christiana, (sed) fiunt, non nascuntur christiani. Tertull. Apologet. c. 17. 18. Fides in regula est, habens legem et salutem de observatione legis; exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio. De praescr. haeret. c. 14.

[3]) Rom. XIII. Leges humanae, si justae sunt, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur secundum istud: Per me reges regnant et legum conditores justa decernunt. Thom. 1. 2. q. 96. a. 4.

vielfach antichristlichen [1]) Charakters können sie nicht maßgebend für dieselbe, nicht ihr Ausgangspunkt und ihre Grundlage sein [2]).

§. 5.

Zur Geschichte der christlichen Ethik.

Die Geschichte der christlichen Sittenlehre ist verschieden von der Entwicklungsgeschichte der christlichen Sittenlehren, da diese den Inhalt, jene die Form und Art und Weise der Darstellung der christlichen Ethik zum Gegenstande hat.

Für Christus, welcher einen populären Erfolg beabsichtigte und lehrte wie Einer, der da Macht hat, ziemte es sich, die Lehren und Grundsätze seiner Moral einfach auszusprechen. Eine wissenschaftliche Darstellung derselben wäre in seinem Munde eine Anomalie gewesen. Auch in der Folge, bei Anpflanzung des Christenthums, mußte nicht nur die Culturstufe der Mehrzahl derjenigen, welche der neuen Religion sich zuwandten, berücksichtigt, sondern selbst auch der Schein vermieden werden, als sei die christliche Ethik das Resultat menschlicher Forschung, oder bloß ein Gegenstand der Speculation und nicht ein das Leben umgestaltendes Princip [3]). Daher konnten auch die Apostel in ihren, überdies durch besondere Verhältnisse und Zeitumstände veranlaßten Schriften nicht auf Syste-

---

[1]) Aeußerungen Schellings in seiner Philos. d. Offenb. und in seiner ersten Vorlesung zu Berlin 15. Nov. 1841.

[2]) Pius IX. spricht sich mit den Worten Tertullians (de praescr. 7) gegen diejenigen aus: qui stoicum, platonicum, dialecticum christianismum protulerunt.

[3]) Origen. contr. Celsum. III. 39.

matisirung der Ethik bedacht sein. Indessen haben sie die Keime dazu reichlich ausgestreut.

Wenn in der Folge die den Aposteln zunächst sich anschließenden ältesten kirchlichen Schriftsteller unter hartem Drucke und blutiger Verfolgung auch die nöthige Ruhe zu wissenschaftlicher Beschäftigung und gegenüber den Angriffen auf das Christenthum mehr, als dies der Fall war, Anlaß gefunden hätten, die ethische, als die dogmatische Seite desselben hervorzuheben, so würden sie doch ihre einfache Darstellungsweise, die Briefform, den Dialog, die Apologie, die Anknüpfung einer ethischen Abhandlung an einzelne Schrifttexte sicherlich nicht verlassen haben, da die Bildung eines förmlichen Moralsystems, das unseren Begriffen davon entsprochen hätte, weder in den Bedürfnissen, noch im Geiste der Zeit lag, in welcher sie schrieben. Darum finden wir auch bei den späteren Kirchenvätern höchstens Grundrisse und Bausteine dazu. Die Behauptung, daß Clemens von Alexandrien, Ambrosius und Augustinus uns eigentliche Moralsysteme hinterlassen haben, ist ein nicht schwer zu widerlegender Irrthum.

Die wissenschaftliche Auffassung und Ausgestaltung des Inhalts der christlichen Ethik ist im Laufe der Zeit dem, formellen Bildungen mehr ergebenen Mittelalter als sein Antheil zugefallen, welches die bisher ineinander gewesenen drei Hauptarten ihrer Behandlung gesondert hervortreten ließ. Die casuistischen Autoren haben, veranlaßt durch die in den Pönitenzbüchern gesammelten ethisch-disciplinären Bestimmungen der Synoden und einzelner Bischöfe mit dem practischen Verstande die Sittenlehre als Norm des äußeren, die mystisch-ascetischen haben sie als Angelegenheit des Herzens oder Gemüthes, vorherr-

schend mit dem Gefühle als Norm des inneren Lebens dargestellt. Allein auf diesen beiden Wegen ist, wenn auch von gewissen Grundvorstellungen und Grundgefühlen ausgegangen wurde, eine eigentlich wissenschaftliche Auffassung nicht erreicht worden, weil es der casuistischen Darstellung des vielgestaltigen Lebens an Einheit fehlte, und das mystisch angeregte individuelle Gefühl überhaupt keinen Anspruch auf allgemeine Giltigkeit und Anerkennung hat. Dagegen hat die Scholastik, geleitet von dem speculativen Verstande, mit discursivem Denken in aristotelischer Weise die Bahn der wissenschaftlichen Erkenntniß eingeschlagen, indem sie den Zweifel, ihn zwar nicht als Princip, aber als Antithese zulassend, zu einer siegreichen Widerlegung des Irrthums benützte, die in feststehenden Principien liegenden Consequenzen hervorhob, die einzelnen ethischen Wahrheiten genau zu umgrenzen und ihr Verhältniß zu einander zu bestimmen, sie um gewisse Centralideen zu gruppiren und ihre Grundidee aufzuweisen und so den ethischen Stoff zu theilen und wieder in seine Einheit zurückzunehmen suchte, so daß sie auf diese Weise einen geistigen Bau herstellte (ähnlich den erhabenen Baudenkmälern des Mittelalters), in welchem das Einzelne als Ganzes und in sich Abgeschlossenes dasteht, wie ein für sich allein Bestehendes, da es doch hinwiederum als ein Theil eines größeren Ganzen erscheint, in welchem sich gleichsam die vielen einzelnen Lichtstrahlen in ein Einziges großartiges Gedankenbild sammeln. Neben unvergänglich Gutem finden sich zwar in der scholastischen Darstellung der christlichen Ethik manche Mängel, und der eigenthümliche und vorübergehende Geschmack der Zeit hat einen unläugbaren Einfluß ausgeübt, allein es ist auch Keinem

der Scholastiker eingefallen, eine für alle Zeiten giltige und maßgebende Art der Behandlung der christlichen Ethik als unverrückbare Norm festzustellen.

Trotz der eigenen Entstellung durch unberufene Hände und der feindlich gegen dieselbe gerichteten reformatorischen und humanistischen Strebungen bestand der Einfluß der Scholastik auf die Auffassungs- und Darstellungsweise der christlichen Sittenlehre auch im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderte noch fort, in welchem man bald der rein sachlichen, bald der systematisirenden Methode sich zuwandte, wobei die Form manchmal etwas besser, manchmal ungleich schlechter wurde, als sie früher gewesen.

Die äußere Trennung der Moral von der Dogmatik und die Constituirung ihrer Elemente zu einer eigenen Disciplin im siebenzehnten Jahrhunderte [1]) concentrirte die ihr zugewendeten wissenschaftlichen Kräfte und Strebungen, war aber nicht unbedingt gut, indem sie dazu beitrug, daß der in der Folge sich realisirende Gedanke erwachte, die Sittenlehre sei überhaupt von der Religion, oder wenigstens von der Glaubenslehre zu trennen.

In der neueren Zeit trat an die Stelle der be-

---

[1]) Die Ausscheidung des ethischen Stoffes ist übrigens sehr alt. Schon Barnabas scheidet mit den Worten: „mögen wir zu einer zweiten Art von Erkenntniß und Unterricht übergehen," seinen Brief in einen dogmatischen und ethischen Theil. Das dritte Buch der testimonia des Cyprian, in welchem Stellen des A. und N. Testamentes über die wichtigsten ethischen Materien zusammengestellt sind, ist eine biblische Ethik, welche der Verfasser als compendium, breviarium praeceptorum coelestium bezeichnet. Thomas hat in seiner theologischen Summe die Sittenlehre der Prima Secundä und der Secunda Secundä zugewiesen.

seitigten aristotelischen die vielgestaltige Zeitphilosophie, aber keineswegs schlechthin Segen bringend, indem manche Theologen davon nicht nur die Form, sondern auch die meist rein formellen und mitunter nichts weniger als christlichen Moralprincipien entlehnten und eine völlige Gleichheit des Inhaltes der christlichen Ethik und der Moralphilosophie anstrebten, was bei Einigen mit Eliminirung des specifisch Christlichen, bei Andern mit gänzlicher Inhaltslosigkeit endete. Daß die philosophische und die christliche Moral in formeller und materieller Beziehung sich vollkommen einmal noch decken werden, steht wegen der geschichtlich-dogmatischen Grundlage der letzteren überhaupt nicht zu erwarten.

Die Geistlosigkeit, zu welcher die geduldete Herrschaft des Zeitgeistes geführt hatte, war in den letzten Jahrzehnten für die Bearbeiter der christlichen Sittenlehre eine dringende und unabweisbare Mahnung, dieselbe wieder auf ihre eigenen Füße zu stellen und, eine mehr positive Richtung verfolgend, die abgerissenen Fäden des ethischen Erkennens wieder an die christlichen Anschauungen der Väter und der großen Theologen der Vorzeit anzuknüpfen, ohne das Gute, was die Neuzeit zu Tage gefördert hat, unbeachtet liegen zu lassen.

* Wir glaubten, das Nöthige dem mündlichen Vortrage vorbehaltend, diesen Paragraphen einer bloßen Skizze der christlichen Ethik nicht mit einem umfassenden Büchertitel- und Namensverzeichnisse anfüllen zu dürfen. Schließlich wollen wir nur wegen der ihnen zu Theil gewordenen Anerkennung der sich gegenseitig ergänzenden ethischen Schriften des Thomas von Aquin mit vorherrschend speculativem und des Liguori mit vorherrschend practi-

schem Character erwähnen. Der Erstere, dessen Ethik ich im Jahre 1858 darzustellen unternommen habe, zählt zu den Lehrern der Kirche; die Benedikt XIV. gewidmeten ethischen Werke des Letzteren wurden von Pius IX. als saluberrima bezeichnet, nachdem bereits in der Canonisationsbulle Gregor XVI. davon gesagt worden war, eadem inoffenso prorsus pede percurri a fidelibus posse. Alle großen Theologen aber haben dies mit einander gemein, daß sie nicht einseitig bloß den Werth der Wissenschaft hervorheben, sondern dem christlichen Leben volle Gleichberechtigung mit derselben zuerkennen; alle sind eine Zierde und Ehre des großen christlichen Bruderbundes, weßwegen die Anwendung des modernen Nationalitäts-Princips auf dieselben nicht nur Unfrieden und Spaltung stiftet, sondern auch dem Geiste der Einen, universellen Kirche widerspricht, deren Glieder in der Gemeinschaft des Heiligen und der Heiligen durch das gemeinsame große Interesse der gleichen Religion und das Band einer übernatürlichen Liebe innig mit einander verbunden sind.

§. 6.
Methode.

Die auf die Darstellung des Stoffes mit bloß äußerlicher Zusammenfügung desselben abzielende sachliche Methode entbehrt jener Uebersichtlichkeit und Concinnität, jener principiellen Zusammenfassung des Vielen und Mannigfaltigen, jener Ordnung und Einheit, welche der in sich Eine Menschengeist als die ihm allein zusagende Form an seinen Erkenntnißobjecten fordert.

Die Realisirung der organisirenden Methode, welche eine sehr große Aufmerksamkeit für die Form in

Anspruch nimmt und dem System zu Liebe manche Willkühr in Bezug auf die Ausschließung, Aufnahme und Behandlung des Stoffes sich erlaubt, gehört bis zu dieser Stunde zu den frommen Wünschen und wird vielleicht für immer dazu gehören, weil das wirkliche Leben nicht nach den Gesetzen des Denkens sich entwickelt.

Wir geben daher einer dritten Methode den Vorzug, welche gleichsam die Mitte hält zwischen den eben erwähnten beiden Methoden, mit der ersteren das gewissenhafte Absehen auf die Sache, welcher ihr volles Recht zuerkannt wird, mit der letzteren das Streben nach innerer Verbindung des Stoffes gemein hat, ohne ganz rücksichtslos und mitunter auf Kosten desselben die Einheit zu suchen, einer Methode, welche bei einer übersichtlichen Darstellung die Aneignung des Inhaltes der christlichen Ethik erleichtert und selbst eine gewisse Popularität der Form nicht ausschließt, welche practischen, auf die Ausübung gerichteten Wissenschaften sehr angemessen ist [1]).

§. 7.

Das Moralprincip. Dessen Anwendung auf Theilung und Anordnung des Stoffes.

Die einem natürlichen Zuge des menschlichen Geistes entsprechende Frage nach dem letzten Grunde des ethischen

[1]) Eine kirchlich vorgeschriebene Methode gibt es nicht. Wir können so wie in der Constitution Pius VI. „Auctorem fidei" vom 28. Aug. 1794, so auch im Syllabus Pius IX. n. 13 nichts als eine Vertheidigung der Scholastik gegen Anfeindung und Herabwürdigung sehen, die sie auch nicht verdient, da sie der Kirche wesentliche Dienste geleistet hat, und in ihren Principien und in ihrem wissenschaftlichen Verfahren Wahres und Richtiges sich findet, was für alle Zeiten seinen Werth und seine Bedeutung bewahren wird.

Erkennens und Seins ist gleichbedeutend mit der Frage nach der Einheit und dem wissenschaftlichen Character der christlichen Sittenlehre, und deren richtige Beantwortung, welche in neuerer Zeit in eigenen Schriften versucht worden ist, von der höchsten Wichtigkeit für die Auffassung des Ganzen.

Da das Sittliche, obwohl es äußerlich sich kund geben kann, doch seinem Wesen nach etwas Geistiges und somit nicht Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist, so ist der Erkenntnißgrund desselben im menschlichen Geiste, jedoch nicht in den secundären Fähigkeiten des Gefühles, der Phantasie oder des Willens, sondern in dem Prius derselben, nämlich in der Vernunft zu suchen [1]). Diese aber ist, sich selbst überlassen, durch die verdorbenen Affecte in ihrem Urtheile vielfach getrübt [2]), namentlich in Bezug auf die Erkenntniß und Erreichung des übernatürlichen Zieles und Endzweckes des Menschen ungenügend und kraftlos [3]), weßwegen sie selbst einer Information durch das göttliche Gesetz bedarf, um eine Richtschnur für das Leben sein zu können [4]).

---

[1]) Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est *principium primum* actuum humanorum. Thom. 1. 2. q. 90. a. 1. Wenn Wilhelm v. Auvergne in ähnlicher Weise, wie Fichte, dem göttlichen und menschlichen Denken eine magische und schöpferische Kraft zugeschrieben hat, so ist dies keine baare Unwahrheit, sondern eine Uebertreibung gewesen.

[2]) Thom. in Rom. XII. lect. 1.

[3]) Thom. 1. 2. q. 69. a. 1. q. 68, a. 2.

[4]) Bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat *rationi informatae lege divina* vel naturaliter vel per doctrinam vel per infusionem. Thom. quaest. de malo a. 4. Cf. 1. 2. q. 19. a. 4.

Die erste Idee, welche im Geiste des Menschen aufleuchtet, die Voraussetzung aller seiner Erkenntnisse (also auch der ethischen), seiner Begriffe und Urtheile, ist die Idee des Seins, welche die Idee des Rechtseienden oder Guten in der materiellen und geistigen Sphäre in sich schließt [1]). Die Offenbarung gibt derselben ihre concreteste Bedeutung und ihre höchste Beziehung, indem sie Gott als den mit Auszeichnung Seienden und wesenhaft Guten bezeichnet [2]), welcher ebendeßwegen die Quelle sowie alles Seienden, so auch des gut Seienden ist [3]). Er ist dessen Idealgrund, denn von Ewigkeit her ist in ihm die Idee der sittlichen Weltordnung; er ist der Realgrund davon, weil er sie nicht bloß erkennt, sondern auch will. Darum ist die Vollbringung des in sich Einen, universellen, unveränderlichen und absoluten göttlichen Willens, welcher, weil Gott die Wahrheit ist, nie zur Willkühr wird, die Lebensaufgabe des Christen, wie sie es selbst die seines Herrn und Meisters gewesen [4]); darum knüpft uns jede

---

[1]) Id, quod *primo* cadit in intellectum est *ens* unde unicuique apprehenso attribuimus, quod sit ens. Thom. 1. 2. q. 55. a. 4. Cf. Lib. de ente et essentia. Proem. Secundum rei veritatem *bonum* cum ente convertitur. In 1. lib. eth. lect. 1. Omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de *bonitate* etc. 1. 2. q. 18. a. 1.

[2]) Exod. III. 14. Maxime ens. Thom. 1. q. 11. a. 4. Luc. XVIII. 19. Deo non convenit bonum esse per aliquid aliud superadditum, sed per *essentiam* suam, cum sit omnino simplex. Contr. gent. I. 92. cf. 1. q. 3. a. 2. q. 6. a. 2. 3.

[3]) Unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut *primo principio* exemplari, effectivo et finali totius bonitatis l. c. a. 4

[4]) Mt. VII. 21. XII. 50. XXVI. 39. Joh. IV. 34. VI. 38 seq. Justin. Dial. c. Tryph. c. 130.

gute Lehre an den göttlichen Willen [1]); der gute menschliche Wille ist der mit dem göttlichen gleichförmige [2]) und das gute Leben ist Gottähnlichkeit [3]).

*) Dieses Princip befreit den Menschen von dem egoistischen und götzendienerischen Selbst- und Geschöpfes-Dienste und verwandelt sein ganzes Leben in einen seiner erhabenen Stellung im Weltganzen entsprechenden Gottesdienst. — Wenn der Christ das Gute will, weil es Gott will, so will er es zugleich, weil es in sich gut ist, denn Gott ist die Güte und die Wahrheit, und das Real- und Idealprincip des Sittlichen. — Gottes, nicht bloß von Außen, sondern auch innerlich sich kund gebender Wille ist für den Christen kein fremder, weil er ihn freithätig zu dem seinigen macht.

Gott hat seinen Willen nicht bloß in vielen Einzelgeboten, sondern auch, Alles von ihm Gewollte zusammenfassend, summarisch ausgesprochen und hiemit die materielle Seite des christlichen Moralprincips hervorgehoben. Da nicht nur Wollen überhaupt Lieben, sondern auch Gottes ganzes Wesen, weil vollkommenes Wollen, vollkommene Liebe ist [4]), so will er von seinen vernünftigen Geschöpfen im Grunde nichts, als Liebe, weßwegen das Gebot der Liebe der kurze und für Alle leicht faßliche Ausdruck und Inbegriff aller Gebote, in der Kette derselben der letzte Ring, das größte, wichtigste und allumfas-

---

[1]) . . . *κολλᾳ ἡμας τῳ θεληματι του θεου.* Clem. ep. 1 ad Cor. c. 56. Ignat. ad Polyc. c. 4.

[2]) Thom. 1. 2. q. 19. a. 10.

[3]) Justin. Apol. I. c. 10.

[4]) I Joh. IV. 16.

sende Gebot ist [1]). Liebe, dieses seiner Natur nach verähnlichende, veredelnde, ermuthigende, zu Großem und Erhabenem antreibende, das christliche Herz ganz beherrschende Princip ist des Gesetzes Haupt, Endzweck und Erfüllung [2]), die Seele alles Guten und somit der innerste Kern jeglicher Tugend [3]), das Band der Vollkommenheit [4]), welches alle guten Strebungen des Menschen zusammenfaßt und an den Willen des vollkommensten Wesens bindet.

Die christliche Sittenlehre ist ein Kreis unter sich innigst verbundener, auf das innere und äußere Handeln des Menschen gerichteter Gedanken und Gebote. Wie aber der Kreis eigentlich nur der erweiterte Mittelpunkt ist, welcher in allen Theilen des Umkreises wieder erscheint, so ist die christliche Sittenlehre nur die Erweiterung des Grundgedankens und Einen Gebotes: „Folge dem göttlichen Willen, welcher durch die von der Offenbarung (in der Schrift und im kirchlichen Bewußtsein) erleuchtete Vernunft sich kund gibt und Gott über Alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben gebietet." Was der Grundton für die Musik, das Samenkörnlein für die Pflanze, das ist dieser Gedanke und dieses Gebot für die ganze christliche Sittenlehre.

---

[1]) Mt. XXII. 35—40. Marc. XII. 28—34. Praecepta legis reducuntur ad praeceptum charitatis. Thom. ad Gal. III.

[2]) II Cor. V. 14. Rom. XIII. 9. 10. I Tim. I. 5. Thom. 1. 2 q. 99. a. 1.

[3]) Augustin. de morib. eccl. cath. I. 15. Definitio brevis et vera virtutis: Ordo est amoris. De civ. Dei XV. 22. Pariss. t. 1. fol. 169. t. 5. fol. 130. Cf. Thom. opusc. de duob. praec. amoris et decal.

[4]) Col. III. 14.

* Daraus, daß uns in der Offenbarung mehrere Grundsätze begegnen, welche auf die Dignität eines Moralprincips Anspruch zu haben scheinen, darf nicht (mit Rothe) gefolgert werden, daß es für die christliche Ethik gar kein eigentliches Moralprincip gebe, denn die Forderungen, Christo nachzufolgen I Petr. II. 21—25, heilig, wie Gott I, 16, ihm ähnlich zu werden Mt. V. 45. 48. Ephes. IV. 24. V. 1. Col. III. 10. u. s. w. lassen sich sämmtlich auf das von uns aufgestellte Princip zurückführen.

** Außerhalb des Kreises der Offenbarung finden wir kein genügendes Moralprincip. Die Moralphilosophen gestehen selbst ein, daß die von ihnen bisher aufgestellten Moralprincipien, weil bloß formell, namentlich in Bezug auf den Inhalt der Ethik, der doch ein bestimmter sein muß, ganz bedeutungslos seien. An einem glücklichen Erfolge verzweifelnd haben sie daher die Ansicht ausgesprochen, daß von Aufstellung eines Moralprincips ganz Umgang genommen werden solle. Vgl. Zeitschr. für Philos. u. phil. Kritik. Bd. XXIII. H. 1 (Romang: über Lust und Liebe im Sittlichen).

*** In dem theologischen, auf das Göttliche gerichteten Character, welchen die christliche Sittenlehre durch ihr Moralprincip erhält, hat sie nach dem Zeugnisse der Geschichte die stärkste Garantie ihres Gelingens. Vgl. Schleiermacher: Kritik der Sittenl. I. Buch. Einl.

Die Eintheilung in einen allgemeinen Theil (Principienlehre), in welchem die allgemeinen Grundsätze der christlichen Ethik ausgesprochen, und in einen besonderen, in welchem dieselben auf die einzelnen ethischen Beziehungen angewendet werden (ethica applicata, Pflichtenlehre), ist

alt und ein genügender Grund, davon abzugehen, nicht vorhanden.

Der Eintheilungsgrund für den allgemeinen Theil ist uns der göttliche Wille überhaupt. Wir sprechen daher in drei Haupt- und drei Unter-Abtheilungen I) von dem ausgesprochenen göttlichen Willen (dem Gesetze überhaupt, weiter von dem alttestamentlichen und neutestamentlichen, dem ewigen, dem natürlichen und menschlichen Gesetze, der vermittelnden Kirche, der helfenden Gnade), II) von der Befähigung des Menschen, den göttlichen Willen zu erkennen und auszuführen (von der Vernunft, dem Gefühle, dem Begehrungsvermögen, dem Gewissen u. s. w.), III) von dem Verhältnisse des menschlichen Wollens, Thuns und Lassens zu dem göttlichen Willen, und zwar 1) von der Moralität der menschlichen Handlungen und Zustände im Allgemeinen, 2) von Dem, was dem göttlichen Willen gemäß ist (dem Guten), 3) von Dem, was dem göttlichen Willen widerspricht (dem Bösen).

Der Eintheilungsgrund für die besondere Sittenlehre ist uns der summarisch ausgesprochene göttliche Wille, nämlich das Gebot der Liebe, und zwar I) in der unmittelbaren Richtung zu Gott hin (eigentliche Gottesliebe), II) in der mittelbaren Richtung auf Gott und in der unmittelbaren auf die nach dem göttlichen Ebenbilde geschaffene menschliche Natur 1) in uns selbst (Selbstliebe), 2) in Andern (Nächstenliebe) [1]).

---

[1]) Cum debeat homo diligere Deum et seipsum et proximum, non tamen ex hoc *tria* praecepta sunt; nemo enim nisi Deum diligendo recte diligit seipsum, qui aliter se diligit, potius se

In der partikularen Ethik werden die eigenthümlichen Verhältnisse und Beziehungen des Christen als Glied der Kirche, Familie, Gemeinde, des Staates, eines gewissen Standes u. s. w. in's Auge gefaßt.

---

odisse censendus est. Augustin. ep. 155. Eine Liebe, welche nicht in Gott ihren Schwer- und Mittelpunkt hätte, sondern im eigenen Ich oder im Nächsten centrirte, wäre Idololatrie.

Allgemeine Sittenlehre.

Erstes Hauptstück.

Der ausgesprochene göttliche Wille (das Gesetz).

§. 8.

Wesen, Existenz und Eintheilung des Sittengesetzes.

Betrachtet man das (von dem zwingenden physischen Gesetze verschiedene) Sittengesetz von Seite des Gesetzgebers (objectiv), so erscheint es als eine bleibende und bindende Norm oder Regel für freie und vernünftige Thätigkeit [1]). Von Seite des durch dieses Gesetz Gebundenen (subjectiv) ins Auge gefaßt, stellt es sich als die Idee jener Norm und des derselben Entsprechenden oder Widersprechenden dar [2]).

[1]) Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur. Thom. 1. 2. q. 90. a. 1. Zu dieser Auffassung führt auch die Etymologie der in der lateinischen, griechischen, hebräischen und deutschen Sprache zur Bezeichnung des Gesetzes gebrauchten Worte.

[2]) Beides zusammenfassend sagt Liguori: Lex est recta agendorum aut omittendorum ratio (causa, λογος, forma, notio, ἰδεα). De leg. n. 9.

* Als Richtschnur der menschlichen Thätigkeit kann das Sittengesetz keine bloß speculative, sondern muß vielmehr eine praktische Wahrheit sein, welche nicht etwa bloß aussagt, was ist, sondern was sein und durch den Menschen geschehen soll, weßwegen auch das demselben Angemessene nicht einfache Bejahung, sondern Billigung, das demselben Widersprechende nicht einfache Verneinung, sondern Mißbilligung hervorruft, und zwar nicht etwa deßwegen, weil jenes nützlich und angenehm, dieses schädlich und unangenehm, sondern weil das Eine gut, von Gott und dem eigenen beßeren Ich gewollt, das Andere bös, von diesen beiden nicht gewollt ist. Das Nützliche und Schädliche ist Motiv, aber nicht die Regel der menschlichen Handlungen.

Von der Wirklichkeit dieses, in Analogie mit der sichtbaren Schöpfung [1]), in der Geisterwelt Ordnung schaffenden Gesetzes zeugt das menschliche Selbstbewußtsein mit seiner Idee des Sittlichen, welche den Charakter der Ursprünglichkeit und Universalität an sich trägt, die Voraussetzung jeder Erziehung, jeder guten Sitte, jeder Gesetzgebung, jeder Belohnung und Strafe ist, welche, wenn auch von Außen geweckt, doch immer aus dem tiefsten Grunde des menschlichen Wesens aufsteigt, welche unvertilgbar in allen Lebensaltern, Geschlechtern und Nationen und zu allen Zeiten sich findet und fortbesteht und selbst in der allgemeinen Liebe für Symmetrie, Harmonie und Ordnuug des Aeußeren sich ausspricht. Der Anomismus ist nach dem Zeugnisse der Geschichte nur auf der falschen Grundlage des Atheismus, Pantheismus oder Materialismus

---

[1]) Prov. VIII. 27—30.

möglich und führt zur Zerstörung der Ordnung in allen Lebensverhältnissen, zu completer Anarchie [1]).

Das Sittengesetz ist als der Ausdruck Eines und desselben göttlichen Willens im Grunde nur Eines. Da aber die Art und Weise seiner Kundgebung, der nächste Verpflichtungsgrund, der Umfang und Grad der Verpflichtung u. s. w. nicht immer dieselben sind, so erscheint es in verschiedenen Formen, in der Form des von Ewigkeit in Gott, dem Idealgrunde des Sittlichen, existirenden ewigen, des in dem Menschen sich kund gebenden natürlichen, des an den Menschen von Außen verkündigten positiven, des unmittelbar oder mittelbar von Gott kommenden göttlichen und menschlichen (kirchlichen und bürgerlichen), des unbedingt oder bedingt obligirenden absoluten und hypothetischen, des gegen die Lüsternheit gerichteten und auf Enthaltsamkeit dringenden verbietenden, des der menschlichen Trägheit entgegen wirkenden und eine gewisse Thätigkeit fordernden gebietenden Gesetzes u. s. w.

§. 9.

Das ewige Gesetz.

Der göttliche Verstand und Wille ist die höchste gesetzgebende Macht [2]). In Gott aber ist Alles, also

[1]) Die bei Platon erwähnten Anomisten, die gnostischen Antitakten, die Libertiner des Mittelalters, die epikuräisch Gesinnten, Rousseau u. s. w.

[2]) Augustin. contr. Faust. XXII. 27. Pariss. t. 6. fol. 88. Thom. 1. 2. q. 93. Nach menschlicher Denkweise wegen der Priorität des Verstandesactes vor dem Willensacte die ratio, wegen der Freiwilligkeit der Manifestation, durch welche uns dieselbe kund geworden, die voluntas divina.

auch sein Wissen und Wollen, nicht in die engen Grenzen der Zeit eingeschlossen, sondern ewig. Er, dessen Erkenntniß keine successive ist, schaut nicht zuerst seine Geschöpfe als von dem Gesetze ledig und dann als von demselben gebunden; Er, „der nicht bloß das ruft, was ist, sondern auch dasjenige, was noch nicht ist [1]," bindet durch seinen Willen auch das noch nicht in Wirklichkeit, sondern nur in seiner Schauung Existirende. Es gibt also einen ewigen Ordnungsverstand und Ordnungswillen, ein ewiges Gesetz, oder, wie die Schrift sich ausdrückt, eine ewige Weisheit [2]).

Eine erschöpfende Kenntniß des ewigen Gesetzes hat nur Gott und annäherungsweise die Schaar der Seligen, welche Gott von Angesicht zu Angesicht schauen. Der Mensch erkennt es hienieden nur unvollkommen aus seinen Wirkungen [3]).

Das ewige Gesetz ist die Quelle jedes andern, auch des gerechten menschlichen Gesetzes [4]).

---

1) Rom. IV. 17.

2) Diese sagt von sich selbst: Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Ab aeterno ordinata sum et ex antiquis antequam terra fieret etc. Prov. VIII. 22. sq. Nach einer Aeußerung Ciceros im zweiten Buche von den Gesetzen ist das Gesetz nicht etwas Zeitliches, sondern aeternum quiddam.

3) Thom. 1. 2. q. 19. a. 1.

4) Prov. VIII. 15. Rom. XIII. 1. Simul etiam te videre arbitror in illa temporali lege, nihil esse justum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivaverint. Augustin. de lib. arb. I. 6. Pariss. t. 1, fol. 141. Nach Abstreifung der pantheistischen Auffassung ist der Ausspruch des Heraklit wahr, daß alle

Subject dieses Gesetzes sind, obwohl nicht in gleicher Weise, alle geschaffenen Dinge und Wesen, die vernunftlosen und die vernünftigen, die Guten und die Bösen, die Seligen des Himmels und die Verdammten in der Hölle. Nur Gott, der einzige Autonom, steht nicht unter demselben, weil es nicht das Gesetz eines Höhern, sondern sein eigenes und von ihm nicht reell verschieden ist [1]).

§. 10.

Das Naturgesetz.

Das Naturgesetz ist der Inbegriff aller jener natürlichen, aus dem ewigen Gesetze stammenden Principien, vermöge welcher der Mensch im Allgemeinen aus sich selbst erkennt, was gut und bös ist, und sich verpflichtet fühlt, Jenes zu thun und dieses zu meiden, es ist die natürliche Theilnahme der praktischen Vernunft an dem ewigen Gesetze [2]).

---

menschlichen Gesetze von dem Einen göttlichen genährt werden (τρεφονται ὑπο ἑνος του θειου).

[1]) Cum voluntas sit ipsa essentia ejus, non subditur gubernationi divinae, neque legi aeternae, sed idem est, quod lex aeterna. Thom. 1. 2. q. 93. a. 4. Dagegen wäre nach Plutarch das Gesetz παντων βασιλευς, θνητων και ἀθανατων.

[2]) Ratio hominum secundum se (primär) non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium eorum, quae sunt per hominem agenda. Thom. 1. 2. q. 91. a. 3. Ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam secundum quaedam communia principia, non autem secundum perticulares directiones singulorum. l. c. Opus legis in cordibus scriptum Rom. II. 15. Nach Plutarch νομος ἐμψυχος. Lex communis in naturalibus tabulis. Tertull. De corona. c. 6.

* Das Naturgesetz ist somit kein menschlicher oder göttlicher Act, kein erworbener oder eingegossener Habitus, kein bloßes Accidens, nicht das ewige Gesetz selbst, nicht das Gewissen. Es ist nicht bloß demonstrativ, sondern auch obligatorisch und verleiht dem Menschen allerdings eine gewisse Autonomie, aber nur in abgeleiteter, secundärer Weise.

Der Psalmist, der göttliche Heiland, der heil. Paulus sprechen von dem Naturgesetze als von einem wirklichen Gesetze [1]). Dasselbe thun die Schriftsteller und Väter der Kirche [2]). Wie Gott das ewige Gesetz in sich hat, ja dieses Gesetz selbst ist, so sollte nach seinem Willen auch dessen Ebenbild, der Mensch, das Gesetz in sich tragen, auf daß es gewissermaßen sein eigenes Gesetz wäre und er durch den ihm innewohnenden, höheren, vernünftigen Instinct selbst sich leite. [3]) Daher gibt nicht nur das Selbstbewußtsein des Tugendhaften, sondern auch das des Bösewichtes Zeugniß von der Wirklichkeit des Naturgesetzes [4]).

---

[1]) Signatum est super nos lumen vultus tui Domine Ps. IV. 6. 7. Cf. Thom. 1. 2. q. 91. a. 2. Quid autem et a vobis ipsis judicatis, quod justum est. Luc. XII. 57. Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex. Rom. II. 14. 15.

[2]) ... *ἐν τῃ φυσει τῃ των ἀνθρωπων . . . το γνωριστικον καλον και αἰσχρον.* Justin. Apol. II. 14. Cf. c. 8. 10. 13. Iren. contr. haer. IV. 5. al. 10.

[3]) Ut et naturae et Deo credas, crede animae, ita fiet, ut et *tibi* credas. Tertull. De testim. animae c. 6.

[4]) Tertull. apologet. c. 1. ad nat. I. 1. Augustin. confess. II. 4. Pariss. t. 1. fol. 18: Furtum certe punit lex tua Domine

Das Naturgesetz ist seinem Ursprunge nach göttlich, und, weil ein Lichtstrahl des ewigen Gesetzes, ewig, daher nicht erst der Verkündigung des positiven göttlichen Gesetzes nachgefolgt [1]). Sein höherer Ursprung verleiht dem Naturgesetze einen objectiven, von dem menschlichen Belieben unabhängigen Character. Weil ein wesentliches Ingrediens der vernünftigen Menschennatur und mit dem unvertilgbaren göttlichen Ebenbilde gegeben, ist es allgemein und unvertilgbar und seinen Grundzügen nach unveränderlich. Die bei einzelnen Stämmen und Völkern gebilligten Abweichungen von demselben zeugen nicht von der Verschiedenheit der sittlichen Ideen, sondern des Urtheils, auf welches der erlangte Bildungsgrad und der Wille einen entscheidenden Einfluß üben. Absolut ist das Naturgesetz, weil das durch dasselbe Geforderte dem göttlichen Wesen entspricht, das dadurch Verbotene diesem widerspricht, jenes also unbedingt von Gott gewollt, dieses unbedingt nicht gewollt ist [2]).

---

et lex scripta in cordibus hominum, quam nec ipsa quidem delet iniquitas. Quis enim fur aequo animo furem patitur?

[1]) Magistra natura, anima discipula. Quidquid aut illa edocuit, aut ista perdidicit, *a Deo* traditum est, magistro sc. ipsius magistrae. Tertull. De test. anim. c. 5. Cf. De corona c. 7. Ante legem Moysi scriptam in tabulis lapideis legem fuisse contendo non scriptam, quae *naturaliter* intelligebatur et a patribus custodiebatur etc. Adv. Judae. c. 2.

[2]) Dieser Eigenschaft widerspricht Gen. XXII. Exod. XI. 2 sq. XII. 35. 36. Osee I. 2 sq. nur scheinbar.

§. 11.
Von dem positiven, dem alttestamentlichen und neutestamentlichen Gesetze.

Das Naturgesetz ist unvollständig und in seinen, aus den allgemeinen Grundsätzen abgeleiteten Consequenzen unsicher. Da es in dem Menschen sich ankündiget, kann dessen objectiver Charakter leicht geläugnet und hiemit seine Autorität in Frage gestellt werden. Darum ist das positive Gesetz nothwendig, welches das Naturgesetz in seiner Fülle aussprechen, durch Hinzufügung des Mangelnden ergänzen, wo es verdunkelt ist, aufhellen, in seiner Anwendung auf das Einzelne sicher stellen und durch sein äußerliches Entgegentreten den Menschen von dem Irrwahn befreien muß, das Sittengesetz sei sein eigenes Gesetz und er schlechthin sein eigener Herr und Gesetzgeber. Insbesondere ist es Aufgabe des positiven göttlichen Gesetzes, welches keineswegs im Widerspruche mit dem Naturgesetze steht [1]), der Menschheit die Richtung auf ihr übernatürliches Ziel zu geben und so ihr Leben nach einem höheren Typus zu ordnen [2]).

Das alttestamentliche Gesetz ist gut [3]). Seine ethischen Gebote, welche sämmtlich in dem Gebote der Gottesliebe centriren, sind auch für den Christen noch verbindlich. Insbesondere hat die Summe der alttestamentlichen Ethik, der Dekalog, welcher die Grundlagen des

---

[1]) Rom. VII. 7. 8. Thom. 1. 2. q. 94. a. 4. 5. Contr. gent. III. 129.

[2]) Ps. CXVIII. Justin. dial. c. Tryph. c. 3—8. Theophil. ad Autol. II. 14. 34. Thom. contr. gent. III. 114. 115.

[3]) Rom. VII. 12. I. Tim. I. 8.

ethischen Reiches und die Intention des Gesetzgebers enthält, eine absolut verpflichtende Kraft. Aber wegen seines vorbereitenden Characters, wegen seiner zwar zuläßigen, aber niederen, sinnlichen Motive des Handelns [1]), insbesondere wegen seiner Unfähigkeit, das der Erreichung des Endzweckes entgegenstehende Hinderniß der Sünde zu beseitigen, ist das alttestamentliche Gesetz nur relativ und unvollkommen gut [2]).

Es gibt auch ein neutestamentliches Gesetz, denn Christus hat nicht an die Stelle des alttestamentlichen Gesetzes bloß den Glauben gesetzt, sondern er ist selbst Gesetzgeber [3]) und hat wirklich Gesetze gegeben [4]). Das Wesentliche dieses absolut guten und vollkommenen Gesetzes und die Kraft desselben ist nicht das gesprochene und geschriebene Wort, sondern die Gnadenfülle des heiligen Geistes, zu dessen Empfang eben jenes nur vorbereiten soll [5]). Darum führt das neutestamentliche Gesetz zu dem

---

[1]) Isai. I. 19. 20. Ps. XLVIII. 19.

[2]) Hebr. VII. 18. 19. Bona quasi non bona sunt comparatione meliorum. Greg. mor. XXVIII. 9.

[3]) Isai. XXXIII. 22.

[4]) Mt. XXVIII. 18—20. Joh. VI. 54. XIV. 15. 21. Immortalitate potiri quomodo possumus, nisi ea, quibus mors expugnatur et vincitur, Christi *mandata* servemus, ipso monente: Si feceritis, quae mando vobis, jam non dico vos servos, sed amicos. Joh. XV. 14. 15 . . . Aut unde perveniet ad praemium *fidei*, qui fidem non vult servare *mandati*. Cypr. De unit. eccl. c. 2. Cf. Conc. Trid. sess. 6. can. 19.

[5]) Joh. I. 17. Lex spiritus vitae in Christo Jesu. Rom. VIII. 2. Hebr. VIII. 10 sq. Manat (spiritus) jugiter, exuberat affluenter . . . Inde jam facultas datur, castitate sobria, mente integra, virtute sincera in medelam dolentium posse venenorum virus exstinguere . . . non tantum esse subtractum perniciosis conta-

Vollkommenen hin, denn „Gnade Gottes ist das ewige Leben" [1]). Es zeichnet sich vor dem alttestamentlichen Gesetze nicht nur durch höhere Geistigkeit und durch die Reinheit der übernatürlichen Motive des Handelns, sondern auch dadurch aus, daß es, ähnlich dem ersten, nämlich dem Naturgesetze, ein innerliches Gesetz ist, jedoch mit dem Unterschiede, daß es dem Menschen nicht bloß das Rechte und Gute zeigt, sondern ihm auch die Kraft verleiht, dasselbe zu vollbringen [2]), und zwar frei, aus innerem Antriebe der Gnade, weßwegen es das vollkommene Gesetz der Freiheit ist [3]). Darum enthält es auch, was im alttestamentlichen Gesetze nicht der Fall ist, nicht bloß Gebote, sondern auch Räthe. Dringt aber dieses geistige und innerliche Gesetz auch vorherrschend auf die rechte Gesinnung, so hat doch der Mensch gewordene Sohn Gottes für den sinnlich-geistigen Menschen einiges Aeußere geboten und verboten, aber nur Solches, was mit dem inneren Gnadenleben in einem unzerreißbaren Zusammenhange steht [4]). Das Uebrige zu bestimmen hat er den Vorstehern der Kirche überlassen, die aber hierin Maß halten sollen [5]).

---

ctibus mundi . . . sed adhuc majorem et fortiorem viribus fieri. Cyprian. epp. Pariss. 1. al. 2. Cf. Tertull. De virg. vel. c. 1. Principaliter lex nova est lex indita, secundario autem lex scripta. Thom. 1. 2. q. 106. a. 1.

[1]) Rom. VI. 23.

[2]) Evangelium virtus Dei est in salutem omni credenti. Rom. I. 16.

[3]) Lex perfecta libertatis. Jac. I. 25. Cf. Joh. VIII. 32. Gal. V. 1.

[4]) Mt. X. 32. 33.

[5]) Thom. 1. 2. q. 107. a. 4.

Eine Unvollkommenheit des neutestamentlichen Gesetzes besteht nur in Bezug auf den jenseitigen Zustand [1]).

§. 12.

Das menschliche (kirchliche und bürgerliche) Gesetz.

Das natürliche und göttliche Gesetz bieten durchschnittlich nur allgemeine Grundsätze, Principien dar, welche einer Entwicklung und Anwendung auf das Einzelne bedürfen, namentlich zur Handhabung der für Viele, welche durch den bloßen Unterricht nicht geleitet werden könnten, unentbehrlichen Zucht. Dies macht das menschliche Gesetz nothwendig, welches (im Unterschiede vom Statut und von der bloßen Verordnung) eine bleibende, rechte und authentisch promulgirte Norm des Handelns ist, wodurch eine öffentliche und berechtigte Autorität die ihr untergebene Communität verpflichtet.

Die Kirche, welche kein Verein, am wenigsten ein bloßer Privatverein, sondern eine göttliche Anstalt und eine vollkommene Gesellschaft ist, welcher als solcher und überdies wegen der ausdrücklichen Uebertragung ihres göttlichen Stifters [2]) gesetzgebende Gewalt zukömmt, hat diese, von den apostolischen Zeiten angefangen [3]) bis auf unsere Tage herab ausgeübt durch das Oberhaupt der Kirche, durch einzelne Bischöfe, durch die ökumenischen und partikularen Concilien. In Bezug auf die kirchlichen Gewohn-

---

[1]) Ambros. de off. I. 48. Es ist daher hienieden weder von einer neuen (in alter und neuerer Zeit erwarteten) Ausgießung des heil. Geistes, noch von dem angeblich fortschreitenden Zeit- und Weltgeiste etwas Besseres und Vollkommeneres zu hoffen.

[2]) Mt. XVIII. 17. 18.

[3]) Act. Apost. XV. 28. 29. 41.

heitsgesetze erscheinen zwar allerdings gewissermaßen die Gläubigen als Gesetzgeber. Indessen hängt es zuletzt doch von den kirchlichen Obern ab, einer Gewohnheit gesetzlichen Character zu geben oder deren Beobachtung der Pietät der Gläubigen anheim zu stellen.

Da die gesetzgebende Gewalt der Kirche keine politische, sondern eine geistliche ist, so erstrecken sich ihre Gesetze nur auf das, was in Beziehung steht zu dem Gottesdienste, zur Sittlichkeit und zum Heile der Seelen, und bestehen vorzugsweise in näheren Bestimmungen der göttlichen Anordnungen, wie dies insbesondere in den bekannteren sogenannten fünf Kirchengeboten augenfällig zu Tage tritt. Die Forderungen der Kirche sind übrigens nicht auf bloß äußere, legale, sondern auf innere, sittlich gute Handlungen gerichtet, bei welchen wenigstens Unterordnung des Willens unter die kirchliche Autorität ist, wenn auch etwa vorläufig noch die Zustimmung des Verstandes fehlen sollte. Die Macht der Kirche ist Christi Macht und diese eine geistige, wie sein Reich, in welchem wegen des Hauptzweckes der Heiligung die gute Gesinnung seiner Glieder die Hauptsache ist. Die Kirche ist kein Rechtsinstitut mit bloß äußerem, sondern eine sittlich-religiöse Anstalt mit zugleich innerem Gerichtshofe, in welchem auch über das Innere gerichtet werden kann [1]).

Das bürgerliche, d. h. das durch die wenigstens relativ höchste weltliche Gewalt mehr entwickelte Naturgesetz

---

[1]) Alexander VII., Innocenz X., Innocenz XI. verwarfen mehrere dem Gesagten widersprechende Propositionen. Die gegen die jansenistischen Irrthümer gerichtete Bulle Vineam Domini dringt auf innere Zustimmung zu den apostolischen Constitutionen.

zielt auf Wahrung der äußeren Ordnung, Regelung der rechtlichen Verhältnisse und Förderung des zeitlichen Wohles der Staatsbürger ab. Es ist somit seiner Natur nach auf äußere Handlungen gerichtet, und man genügt daher demselben durch bloße Legalität um so mehr, als der weltlichen Gewalt nur ein äußeres Forum zu Gebote steht [1]). Auf innere Acte erstreckt sich das bürgerliche Gesetz nur insoferne, als diese die Ursache und unerläßliche Vorbedingung der äußeren sind, oder einen strafbaren oder belohnungswürdigen Character durch bestimmte und unzweideutige Zeichen äußerlich kund geben. Da aber unläugbar das gleichsam an der Grenze Liegende schwer zu bestimmen ist, so bedarf das bürgerliche Gesetz einer Complirung durch das göttliche und kirchliche Gesetz.

§. 13.
Subject der Gesetze.

Unter dem Gesetze, welches eine Norm für freie und vernünftige Thätigkeit ist, stehen im Allgemeinen nur diejenigen, welche den Gebrauch der Vernunft haben [2]), jedoch so, daß verschuldete Beraubung des Vernunftgebrauches nicht von demselben emancipirt. Auch wendet sich das Gesetz in Bezug auf Unmündige und Wahnsinnige in der Regel an Andere und macht sie für deren Thun verantwortlich.

In Bezug auf die Grundprincipien des Naturgesetzes, mit Ausschluß der entfernteren Consequenzen, kann

---

[1]) De his potest homo legem facere, de quibus potest judicare; judicium autem hominis non potest esse de interioribus motibus, qui latent, sed tantum de exterioribus actibus, qui apparent. Thom. 1. 2. q. 91. a. 4.

[2]) Rom. VII. 9.

für keinen Vernünftigen eine befreiende unüberwindliche Unwissenheit in Anspruch genommen werden, wohl aber in Bezug auf das positiv göttliche, insbesondere das evangelische Gesetz [1]).

Subject der menschlichen Gesetze sind nur diejenigen, welche der gesetzgebenden Gewalt rücksichtlich bestimmter Gesetze unterworfen sind [2]).

Unter den Gesetzen der Kirche stehen diejenigen, welche durch die Taufe in dieselbe eingegangen sind [3]). In Bezug auf die Häretiker und Schismatiker ist zwischen den formellen und materiellen zu unterscheiden [4]).

Fremde, welche ein Land, eine Provinz oder Diöcese durchreisen oder nur kurze Zeit dort verweilen, stehen nur zum Theil unter deren Gesetzen, namentlich unter den speciell für Fremde, zur Verhinderung von Aergerniß, Betrug und Verbrechen gegebenen. Abwesende sind in Bezug auf ihre Person nicht an die Partikulargesetze ihrer Heimath gebunden [5]), wenn sie nicht, um das Gesetz zu umgehen, von dort sich entfernt haben.

Ist der Gesetzgeber eine souveräne Einzelperson, so steht er insoferne nicht unter dem von ihm gegebenen Gesetze, als Niemand gegen ihn Zwang anwenden darf, da die äußere Sanction des Gesetzes von ihm selbst ausgeht. Indessen bleibt er Gott, von welchem dessen innere

[1]) Rom. X. 13 sq. Joh. XV. 22.

[2]) Leges humanae non obligant nisi eos, qui de territorio aut in territorio sunt. Reg. jur.

[3]) I Cor. V. 12.

[4]) Diese Unterscheidung dürfte auch namentlich für die Ehegesetze der katholischen Kirche von Bedeutung sein.

[5]) Augustin. ep. 54.

Sanction ist, verantwortlich [1]). Wenn dagegen der Gesetzgeber eine juridische oder moralische Person ist, so stehen die einzelnen Glieder als Privatpersonen schlechthin unter den von ihnen gegebenen Gesetzen.

* Wie überall, so ist auch hier nicht der Gesichtspunkt der Giltigkeit, sondern derjenige der Sittlichkeit für die Moral maßgebend.

§. 14.
Von der Verbindlichkeit und Sanction der Gesetze.

Die allgemeinste Wirkung des Gesetzes ist die Obligation, welche ein rechtliches Band ist, vermöge dessen die unter demselben Stehenden verbunden sind, Gewisses zu thun oder zu lassen. Die Idee der Obligation umfaßt also zwar keine physische, aber eine moralische Nöthigung, von welcher alles Arbiträre ausgeschlossen ist. Die Verbindlichkeit ist übrigens eine absolute oder hypothetische, je nachdem das Gesetz in der Voraussetzung einer allgemeinen, stets vorhandenen Gefahr oder einer gewissen Thatsache gegeben worden ist, die auch nicht bestehen kann. Im Widerspruche mit der nivellirenden Annahme der Stoiker, der Laxisten und Rigoristen, und im Einklange mit dem innersten Gefühle des Menschen und der verschiedenen Natur der gebotenen und verbotenen Handlungen ist sie eine ungleiche, eine größere oder geringere je nach der Bedeutung und Wichtigkeit des Gegenstandes und dem direct oder indirect [2]) ausgesprochenen Willen des Gesetzgebers, welcher

[1]) Thom. 1. 2. q. 96. a. 6. Der christliche Ehrentitel „von Gottes Gnaden."

[2]) Mt. XXV. 46. XXVIII. 19. Marc. XVI. 16. Joh. VI. 53 sq.

jedenfalls die Uebertretung des Gesetzes aus formeller Verachtung desselben schwer verpönen muß [1]).

Das Fundament der Obligation ist die Sanction der Gesetze, d. h. das Motiv, welches zur Gesetzeserfüllung zu bestimmen und von der Gesetzesübertretung abzuhalten geeignet ist. Dieses ist nicht der Gedanke an das Glück, welches jene, und das Unglück, welches diese der ganzen Gesellschaft bereitet, denn bei der herrschenden egoistischen und beschränkten Denkweise vermögen nur Wenige zu demselben sich zu erheben; nicht der Gedanke an den eigenen zeitlichen Nutzen und Nachtheil, denn auch die Gesetzesübertretung gewährt oft momentane Vortheile, die vielleicht von der Gesetzeserfüllung nicht zu erwarten sind, und jeder Verbrecher glaubt ungestraft zu bleiben und kann in manchen Fällen mit Sicherheit darauf rechnen; nicht der Gedanke an den Lohn des guten und die Züchtigung des bösen Gewissens, denn Viele haben für jenen keine Empfänglichkeit und für diese keine Besorgniß, weil sie ihr Gewissen einschläfern und dieses immer thun zu können wähnen u. s. w. Nur der Gedanke an die göttliche Heiligkeit, Allwissenheit, Allmacht und Gerechtigkeit vermag den Gesetzen ihre wahre, innere und äußere Weihe zu geben [2]).

Weil die Sanction, insbesondere die innere, von Gott ist, obligiren alle, auch die menschlichen Gesetze im Gewissen (nicht bloß sub poena, sondern auch sub culpa

[1]) Liguori de leg. n. 142.

[2]) Tertull. apologet. c. 45. Pius IX. verwirft im Syllabus von 1864 in n. 56 den Satz: Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est, ut humanae leges ad naturae jus conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant.

et peccato) [1]). Alle Gewalt ist von Gott. Auch die weltliche Obrigkeit ist nicht Repräsentantin oder Bevollmächtigte der Menschen, sondern Gottes Dienerin, und eben darum der ihr geleistete Gehorsam oder Widerstand Gott geleistet oder entgegengestellt [2]).

* Da das Gesetz seiner Natur nach, wenn auch nicht immer auf Versittlichung, so doch auf Förderung des allgemeinen Wohles abzielt, so dürfen nicht reine Pönalgesetze, sondern nur Pönalvorschriften (bloß unter einer Strafe obligirende Bestimmungen) in Bezug auf nicht eben nothwendige und wichtige, wenn auch nicht gerade bedeutungslose Dinge und Handlungen angenommen werden, vorausgesetzt, daß entweder die ausdrückliche Erklärung des Gesetzgebers, oder die allgemeine und wohlbegründete Ueberzeugung der Communität oder die eigenthümliche Fassung der fraglichen Vorschrift eine solche Annahme gestattet. Thom. 2. 2. q. 186. a. 9. Liguori de leg. n. 145. Die Existenz nicht hinlänglich als solcher bezeichneter Pönalvorschriften wäre bei der schweren Bestimmbarkeit der Grenzen eine Gefahr für das Ansehen aller wirklichen Gesetze, für deren Dasein übrigens im Falle des Zweifels immer die Präsumtion steht.

Die obligatorische Kraft des menschlichen Gesetzes hat ihre Schranke in dem Natur- und positiv göttlichen Gesetze [3]), welches das Gesetz des höchsten und primären

---

[1]) Subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam.

[2]) Rom. XIII. 1 sq. I Petr. II. 13 sq. Tertull. ad Scapul. c. 1. Iren. adv. haer. V. 24.

[3]) Exod. I. 15 sq. Math. XV. 6. XXII. 21. Act. Apost. V. 29. Tertull. apologet. c. 3. Cum (leges) iniquae recognoscuntur, me-

Gesetzgebers und des alleinigen Herrn der menschlichen Seelen ist[1]). Die spinozistisch-hegelische Vertheidigung der Staatsomnipotenz ist unvernünftig und unchristlich.

Um nicht Alles unsicher zu machen, dürfen die Gesetze nicht leichtsinnig aufgehoben oder geändert werden[2]). Allein die Verschiedenheit und der Wechsel der Verhältnisse und Umstände, die Erweiterung des Verkehres, der Fortschritt der Entwicklung und Bildung u. s. w. können die gänzliche oder theilweise *Abrogirung* der Gesetze nothwendig machen, welche eintritt durch ausdrücklichen Widerruf, durch Verkündigung eines das frühere aufhebenden Gesetzes, durch Aufhören des Haupt- oder Endzweckes, weßwegen ein Gesetz gegeben wurde, durch eine demselben sich entgegenstellende und unter einer gewissen Einwilligung der gesetzgebenden Gewalt Rechtskraft gewinnende *Gewohnheit*, welche der thatsächliche Ausdruck der bleibenden Gesinnung und des beharrlichen Willens der Communität ist, für einzelne Fälle und Personen durch die *Dispensation*, welche aber Dringlichkeit zur Voraussetzung haben und jeder Obreption und Subreption ferne stehen muß[3]), durch die bleibende Exemtion des *Privilegiums*, welches zwar in unsern Tagen viel angefeindet, aber dennoch natürlich und christlich ist. Die dem milden Geiste des Christenthums entsprechende *Epikie* ist die auf Billigkeitsgründen beruhende Erklärung, es sei wegen besonderer Umstände und

---

rito damnantur, licet damnent. c. 4. Legis injustae honor nullus est. Ad nat. I. 6. Iren. adv. haer. V. 24.

[1]) Tertull. de idol. c. 15.

[2]) De lege ferenda semel cogitandum, de abroganda bis.

[3]) Cyprian. epp. Pariss. 67. al. 68.

Verhältnisse und außerordentlicher, der Gesetzeserfüllung in den Weg tretender Schwierigkeiten anzunehmen, daß die legislative Gewalt in einem bestimmten Falle nicht obligiren wolle.

* Es ist manchmal erlaubt oder vielleicht sogar Pflicht, den Buchstaben des Gesetzes unbeachtet zu lassen (praeter legis verba agere) und sich an den Geist desselben und die eigentliche, auf das Wohl der Gesammtheit gerichtete Absicht des Gesetzgebers zu halten.

§. 15.

Die Pflicht. Collision der Pflichten.

Die Verbindlichkeit ist das Band, welches den Menschen an das Gesetz und weiter an die durch dasselbe geforderte und somit sittlich nothwendige That oder Unterlassung bindet. Dieses Sittliche des Thatsächlichen in seiner Beziehung zum Gesetze nennt man Pflicht[1]).

* Dieselbe Handlung, welche in Beziehung auf das Gesetz Pflicht heißt, wird mit Rücksicht auf die Gesinnung und Kraft, mit welcher sie vollbracht wird, Tugend genannt.

** Da wir nie im Allgemeinen, sondern stets im Besonderen handeln, so kann das Allgemeine und Unbegrenzte wohl eine Rubrik für Pflichten liefern, nie aber selbst als Pflicht im eigentlichen Sinne des Wortes bezeichnet werden, um so weniger, als unter dieses Unbestimmte nicht bloß sittlich Gutes, sondern auch Unsittliches gestellt werden kann.

---

[1]) Officium ab efficiendo dictum putamus quasi *efficium.* Ambros. de offic. I. 8.

Die Pflicht erstreckt sich auf das ganze sittliche Gebiet und ist auf jede einzelne Handlung anwendbar, mag dieselbe auch noch so unbedeutend, an sich gleichgiltig oder auch bloß angerathen sein.

Die Eine große Pflicht, den immer wahren und vollkommenen göttlichen Willen zu thun, geht in eine große Anzahl vieler und mannigfaltiger Einzelpflichten auseinander, welche, da sie aus den Gesetzen entspringen, wie diese eingetheilt werden in absolute, hypothetische, positive und negative u. s. w. Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten unterscheidet man nicht in dem Sinne, als käme dem geschöpflichen Willen eine verpflichtende Kraft zu, sondern wegen der Verschiedenheit der unmittelbaren Objecte, auf welche eine pflichtmäßige Leistung oder Enthaltung gerichtet ist, jedoch so, daß alle Pflichten im Grunde Pflichten gegen Gott sind, weßwegen sie sich auch nicht exclusiv zu einander verhalten, sondern fast immer in und mit einander da sind.

Die Wahrheit, daß aus der Ungleichheit der Verbindlichkeit eine Ungleichheit der Gesetze und weiter der Pflichten hervorgeht, ist von Bedeutung für die sogenannte Collision der Pflichten, wobei zwei oder mehrere derselben so zusammen treffen, daß sie einerseits auf alsbaldige Erfüllung zu dringen scheinen, anderseits aber doch gleichzeitig nicht erfüllt werden können, ohne daß dieser Widerspruch durch unsere Neigung oder fingirte, willkührliche Annahme, gewisse Gesetze nicht erfüllen zu wollen oder zu können, herbeigeführt wäre.

Obwohl die Existenz gegenseitig einander sich selbst aufhebender Gesetze nicht angenommen werden kann und daher die Collision der Pflichten nie eine wahre, sondern

nur eine scheinbare, in der Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß und in der unrichtigen Würdigung der Verhältnisse und Umstände wurzelnde ist, so darf sie doch nicht unbeachtet gelassen werden [1]). Wenn die collidirenden Pflichten nicht doch sich vereinbaren lassen, so sehe man auf das Dasein, die Dringlichkeit, die Bedeutung und Größe derselben. Ergibt sich von diesen Gesichtspunkten aus kein Unterschied, so ist es gleichgeltend, welche dieser Pflichten erfüllt wird, wenn nur die Pflichterfüllung nicht gänzlich unterbleibt.

* Die Collision der Pflichten gehört übrigens zu jenen Lehren, deren Elemente durch die ganze christliche Ethik zerstreut sind, so daß es unmöglich ist, dieselbe erschöpfend an Einem Orte darzustellen.

§. 16.

Von den Räthen im Allgemeinen.

Das Gesetz mit seinen Geboten erstreckt sich zwar auf alles Gute, aber nicht auf alle Grade desselben. Es gibt daher außer den Geboten, wie von jeher in der christlichen Kirche angenommen wurde [2]), auch Räthe. Diese haben keinen befehlenden, sondern nur einen einladenden und erst nach freier Annahme verpflichtenden Character [3]).

---

[1]) Noverint officiorum tempora, quod majus, quod minus sit, quod cui aptum tempori est etc. Ambros. de offic. I. 49. Einfluß der subjectiven Momente auf die sittliche Beschaffenheit der menschlichen Handlungen.

[2]) Non praecipitur, quod supra legem est, sed magis suadetur consilio. Ambros. ep. 92. Aliud est consilium, aliud praeceptum. Augustin. serm. 16 de tempore. Pariss. t. 10. fol. 131.

[3]) Nec hoc jubet Dominus, sed hortatur, nec jugum necessi-

Der Gegenstand derselben ist nicht das zur Erlangung der ewigen Seligkeit schlechthin Nothwendige und einfach Gute, sondern das Vollkommenere und Bessere [1]), weßwegen das dem Angerathenen contradictorisch Entgegengesetzte nicht sündhaft und böse, sondern gleichfalls, nur minder gut, und die Nichtbefolgung des Rathes keine Pflichtverletzung, sondern nur (jedoch keineswegs sündhafter) Mangel an Streben nach höherer Vollkommenheit ist. Weil der Weg zur Erlangung höherer Vollkommenheit, ist die Befolgung der Räthe auch die Quelle größeren Verdienstes und höherer Seligkeit [2]). Der Unterschied zwischen Gebot und Rath ist somit kein bloß formeller.

Die Wirklichkeit der Räthe, welche wegen ihrer Angemessenheit an die ungleichen Anlagen und Fähigkeiten der Menschen und an die mannigfaltigen Verhältnisse des

---

tatis imponit, quando maneat voluntatis arbitrium liberum. Cyprian. de habit. virg. c. 23. al. 18. Ubi consilium datur offerentis arbitrium est, ubi praeceptum, necessitas servientis. Hieronym. adv. Jovinian. I. 1. Praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ejus ponitur, cui datur. Thom. 1. 2. q. 108. a. 4.

[1]) Majoris mercedis est, quod non cogitur, sed offertur. Hieronym. l. c. Divinae legis admonitiones dicuntur consilia et non praecepta, in quantum suadetur homini, ut propter meliora minus bona praetermittat. Thom. contr. gent. III. 130.

[2]) Mandata Domini custodi et eris probatus et scriberis in numero eorum, qui custodiunt mandata ejus. Si autem *praeter ea* quae mandavit Dominus, aliquid boni *adjeceris* majorem dignitatem tibi conquires et honoratior apud Dominum eris, quam eras futurus. Past. III. simil. 5. Habitacula meliora vos (virgines) petitis, carnis desideria castrantes majoris gratiae proemium in coelestibus obtinetis. Cyprian. l. c. Consilium qui libenter audierit et fecerit, majorem habebit gloriam. Augustin. l. c.

Lebens in allen Sphären, zu allen Zeiten und bei allen Völkern sich finden und den beunruhigenden, mit dem Selbstbewußtsein in Widerspruch stehenden Gedanken ausschließen, daß Jeder zu allem möglichen Guten verpflichtet sei, diese Wirklichkeit läßt sich für das neutestamentliche Gesetz schon vermuthen, denn dieses ist nicht nur, wie wir früher nachgewiesen haben, das Gesetz der Vollkommenheit, sondern auch das Gesetz der Freiheit, welcher die Lehre von den Räthen günstig ist [1]. Diese Vermuthung wird zur Gewißheit durch die alsbald nachzuweisende Existenz der sogenannten drei evangelischen Räthe, welche jedoch nicht exclusiv zu fassen sind [2].

* Die Gott entfremdete, des himmlischen Sinnes baare Welt wahrt nur das Ihrige I Joh. II. 15 sq., wenn sie gegen das Dasein von Räthen opponirt. — Die Läugnung der menschlichen Freiheit, der Möglichkeit der Gesetzeserfüllung, der Verdienstlichkeit des Klosterstandes, die Auffassung des Guten als einer reinen Gottesthat bieten zwar eine Grundlage, aber eine unwahre für deren Läugnung dar. — Der einen Rath Befolgende geht nicht über die Pflicht mit ihrem unläugbar universellen Character, sondern nur über die moralische Nöthigung derselben hinaus, Thom. 1. 2. q. 100. a. 2., wobei er eine Ahnung mehrerer Forscher der Vorzeit erfüllt, Ambros. de offic. I. 11., und keine wesentlich andere, sondern nur eine

---

[1]) Convenienter in nova lege, quae est lex libertatis, supra praecepta sunt addita consilia. Thom. 1. 2. q. 108. a. 4.

[2]) Cf. Luc. VI. 29. 30. 34. 35. Alles im Evangelium gebotene Gute kann in einem Grade und in einer Weise geübt werden, wie es nicht geboten ist, daher die Möglichkeit des Gelübdes, immer das Vollkommene zu thun.

von der gewöhnlichen graduell verschiedene Tugend übt. — Alle sind zwar zum Streben nach Vollkommenheit, aber nicht zur Erreichung derselben, und Niemand ist ohne außerordentliche Aufforderung, wenn er auch die nöthige Disposition besitzt, zur Beobachtung der Räthe verpflichtet, I Cor. IX. 16 sq., weil die moralische Nöthigung der Pflicht ein Gesetz mit universeller Verbindlichkeit voraussetzt und das im Allgemeinen Angerathene ausnahmsweise nur in den Fällen geboten sein kann, in welchen dessen Unterlassung offenbar Sünde wäre, Thom. 2. 2. q. 124. a. 3., die edle Gesinnung eines aus freiem Antriebe der Einladung eines Rathes Folgenden aber sich überhaupt nicht gebieten läßt. Indessen ist die Ansicht, daß das im Allgemeinen Angerathene für den Einzelnen Gebot sein könne, nach einer unter Gregor XI. gegebenen Erklärung weder häretisch, noch schlechthin irrig. — Wer behauptet, daß es nur an sich (in abstracto) Räthe gebe, macht diese, soviel an ihm ist, zur bloßen Chimäre. — Durch Abweisung aller Verpflichtung wird die Beobachtung derselben nicht der menschlichen Willkühr anheimgestellt, denn zwischen dem Angerathenen und Arbiträren besteht ein nicht zu verkennender Unterschied. — Wo die Räthe als Gebote aufgefaßt und doch nicht erfüllt werden, da muß man den Vorwurf der Gesetzesübertretung sich gefallen lassen.

§. 17.

Von den drei evangelischen Räthen.

Auf die im Evangelium besonders hervorgehobenen drei Räthe lassen sich alle übrigen zurückführen, weßwegen von denselben hier im allgemeinen Theile der Ethik die Rede sein soll.

Jesus Christus, welcher eine jungfräuliche Mutter und für sich selbst das enthaltsame Leben gewählt und das Himmelreich mit Jungfrauen verglichen, hat die Virginität als eine wirkliche, nicht bloß mögliche Tugend und als ein göttliches Gnadengeschenk zur freien Annahme um des Himmelreiches willen empfohlen [1]), wodurch die Enthaltsamen den Engeln ähnlich und in der Glorie zur Aufnahme in das Gefolge des Herrn befähiget werden [2]). Paulus bezeichnet dieselbe unter Hinweisung auf sein eigenes Beispiel ausdrücklich als einen Rath und will hiemit auf das hinweisen, was besser ist, als die den Menschen so leicht zwischen Gott und der Welt mit ihren Sorgen theilende Ehe [3]). Diese ist zwar gut und daher auch nicht verboten, aber der freiwilligen Enthaltsamkeit gebührt der Vorzug [4]), durch welche das Fleisch Christi geehrt wird, welcher nicht nur enthaltsam gelebt hat, sondern uns auch

---

[1]) Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est. *Sunt* enim eunuchi, qui ... seipsos castraverunt propter regnum coelorum. Qui potest capere capiat. Mt. XIX. 11. 12.

[2]) Mt. XXII. 30. Apoc. XIV. 1 sq.

[3]) I Cor. VII. Consilium (*γνωμη*) im Gegensatz zu praeceptum und laqueus (legis). Wäre auch die *ἀνεστωσα ἀναγκη* nicht carnis necessitas. Tertull. exhort. castit. c. 1., so würde die Motivirung doch eine sittliche und somit bleibend giltige sein. Cf. Tertull. ad uxor. I. 3. II. 1. Christus der Bräutigam der menschlichen Seelen. De veland. virg. c. 16. Die Ehelosigkeit bei den Juden. S. Hanebergs Gesch. d. bibl. Offenb. 3. Aufl. p. 548.

[4]) Prohiberi nuptias nusquam omnino legimus, ut bonum scilicet, quid tamen bono isto *melius* sit, accipimns ab apostolo permittente quidem nubere, sed abstinentiam *praeferente*. Tertull. ad uxor. I. 3. *Plus* est virginitas, quae non est praecepta, quam conjugalis pudicitia, quae praecepta est. Augustin. de gestis Pelag. 29. Conc. Trid. sess. XXIV. can. 10.

dasselbe in der Eucharistie zur geistigen Nahrung darbietet [1]). Daher haben schon in den ersten christlichen Zeiten Viele um eines moralischen Zweckes, um der innigeren Verbindnng mit Gott willen diese Lebensweise gewählt [2]), und sie wurden als die edelsten Blüthen der christlichen Gemeinde betrachtet [3]). Es kann nicht unerlaubt und unnatürlich sein, den zweideutigen, allzu früh zweckfähigen und leicht weit über seinen Zweck hinausgehenden Geschlechtstrieb unbeachtet zu lassen. Durch die christliche Virginität wird nicht nur der alte Traum von einer Androgyne zur Wahrheit, sondern nach dem Zeugnisse der Geschichte hat die Idee einer Gott wohlgefälligen vollkommenen Enthaltsamkeit die Runde um die ganze Erde gemacht, was voraussetzt, daß sie in der menschlichen Natur selbst ihren Grund haben müsse [4]).

*) Der geschlechtliche Verkehr ist dem ursprünglichen, nicht dem gefallenen Menschen, und nur im Allgemeinen zur Erhaltung der Gattung, nicht zur sittlichen Perfection geboten worden Gen. I. 28 zu einer Zeit, da die Erde unbevölkert und noch nicht, wie später, in vielen Ländern übervölkert war. Tertull. de anima. c. 30.

** Daß die von der unfreiwilligen überbotene frei-

---

[1]) Ignat. ad Polyc. c. 5. ad Smyrn. c. 7. ad Philad. c. 4. ad Rom. c. 7.

[2]) Justin. apol. I. c. 15. Athenag. leg. pro christian. c. 33. Tertull. apologet. 9. ad uxor. I. 6. de cultu fem. II. 9.

[3]) Nunc ad virgines sermo est, quarum quo sublimior gloria, major et cura est. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritualis etc. Cyprian. de habit. virg. c. 5. Superiorem vitae gradum tenent. Augustin.

[4]) Tertull. de exhort. cast. c. 13.

willige Enthaltsamkeit weder der Gesundheit und dem Leben, noch der Eheschließung und Population nachtheilig sei, läßt sich durch Zahlen beweisen. In Preußen treffen auf 10,000 Erwachsene 4061 Unverheirathete und 1700 Ehen, in Frankreich mit seinen ehelosen Nonnen und Priestern 3349 mit 1849 Ehen, in Sardinien 3767 mit 1725 Ehen. Quetelet entwarf, vom 25. Lebensalter ausgehend, eine Mortalitätstabelle mit Berücksichtigung der verschiedenen Stände, nach welcher von je 1000 Individuen im 65. Lebensalter nur 286 Aerzte, dagegen 504 protestantische und 515 katholische Geistliche (die höchsten Zahlen der Ueberlebenden) noch lebten. Dies veranlaßte ihn zu der Bemerkung, daß die Aerzte in Bezug auf die Mortalität die ungünstigsten, die Geistlichen dagegen die günstigsten Verhältnisse darbieten, daß die der katholischen Geistlichkeit wenigstens bis zum 70. Lebensjahre die der evangelischen übertreffen und daher Caspars Behauptung, die Ehelosigkeit trage zur Verkürzung des Lebens bei, durch die Wirklichkeit nicht bestätiget werde.

*** Welch' großen Umfang der von Christus gegebene Rath habe und wie viele Millionen aus der Nothwendigkeit, wie man sagt, eine Tugend machen könnten, das erhellt aus der Thatsache, daß in fast allen Ländern Europa's die Bevölkerung zu zwei Drittheilen aus Unverheiratheten und das letzte Drittheil aus verheiratheten und verwittweten Personen besteht, wobei durchschnittlich die Zahl der Wittwen doppelt so groß ist, als die der Wittwer.

Die freiwillige Armuth, deren Substanz die Verzichtleistung auf individuelles, persönliches Eigenthum ist [1]),

---

[1]) Act. IV. 32. Conc. Trid. sess. XXV. c. 2. 3.

hat Christus nicht nur indirect durch Schilderung der sittlichen Gefahren des Reichthums [1]), sowie durch sein eigenes Beispiel [2]), sondern auch ausdrücklich und direct empfohlen als das Vollkommenere, zu einer höheren Belohnung und zur Gnadenberufung des Apostolats Befähigende [3]). Sie ist darum von den Vätern der Kirche als Einer der evangelischen Räthe betrachtet [4]), von dieser selbst aber das Gelöbniß derselben gestattet, dagegen die Irrlehre der Albigenser und Waldenser, welche sie Allen zur Pflicht machen wollten, verworfen worden.

* Die freiwillige Armuth, welche auch bei den Heiden sich findet, ist nicht unnatürlich und keine Gefahr für das öffentliche Wohl der Gesellschaft, welche nur die unfreiwillige zu fürchten hat, auch kein Freibrief zum Müssiggang, sondern nur der Entschluß, das für geleistete Dienste Anzusprechende in christlicher Demuth als Almosen hinnehmen zu wollen.

Der Gehorsam, ein persönliches Opfer und Eine der vorzüglichsten Tugenden [5]), welchen der göttliche Heiland [6])

---

[1]) Mt. XIX. 23. Luc. VIII. 14. Cf. I Tim. VI. 9.

[2]) II Cor. VIII. 9. Luc. VIII. 3. IX. 58. Joh. XII. 6.

[3]) Si vis perfectus esse, vade, vende, quae habes et da pauperibus et habebis thesaurum in coelo, et veni, sequere me. Mt. XIX. 21. Marc. X. 17 sq. Luc. XVIII. 18 sq. Mt. X. 9 sq. Ist hier auch innere Losreißung des Herzens vom zeitlichen Besitze befohlen, Clem. Alex. Quis dives salvetur c. 11., so ist dies nicht gegen unsere Auffassung dieser Stellen.

[4]) Consilium datur . . . ut vendantur omnia et pauperibus erogentur. Augustin. serm. 16 de temp. Chrysostomus hom. in Mt. 47 al. 48 preist den Zustand der freiwillig Armen (του πενητος, του εκοντος).

[5]) I Reg. XV. 22.

[6]) Mt. XVIII. 3 sq. XX. 25 sq. Joh. IV. 34.

und die heilige Jungfrau, die dadurch Mutter geworden [1]), in besonderer Weise geübt haben, ist jedenfalls etwas Gutes, das, wie alles Gute, in einer Weise vollbracht werden kann, wie es im strengen Sinne des Wortes nicht mehr geboten ist. Der freiwillige Gehorsam, vermöge dessen Jemand um Gottes willen der besonderen Leitung eines Andern sich unterwirft und welcher mit der Virginität in engem Zusammenhange steht [2]), ist als evangelischer Rath namentlich durch die Entstehung des auf Vollkommenheit abzielenden Ordenslebens, welches mit demselben steht und fällt, zum klaren Bewußtsein gekommen und von der Kirche als zuläßiger Gegenstand des Gelübdes bezeichnet worden [3]).

* Um des Gehorsams willen darf man wohl manchmal Gutes unterlassen, aber nie Böses thun, Gregor. XXXV. 12 al. 10 in Job, weßwegen es keine unbedingte Verpflichtung zum Gehorsam gegen Vorgesetzte und keine Verbindlichkeit zur Sünde gibt, Act. V. 29. Thom. 2. 2. q. 104. a. 5. (Obligare ad peccatum = unter einer Sünde verpflichten.)

§. 18.

Das Recht. Verhältniß der Rechts- und Tugendpflichten zu einander.

Wegen des inneren Zusammenhanges der Sittlichkeit mit dem Rechte darf dieses in der Ethik um so weniger

---

[1]) Epiphan. adv. haer. III. 78.
[2]) Mt. XIX. 21.
[3]) Conc. Trid. sess. XXV. 1.

unbeachtet bleiben, als die Entstellung des Rechtsbegriffes zu den Capitalsünden der Neuzeit gehört.

Der letzte Grund des Rechtes ist nicht im Menschen zu suchen, nicht in seiner angeblichen Gottesgleichheit und vermeintlichen Autonomie, nicht in einer schöpferischen Kraft der Vernunft, welche sich ihre Welt bildet und daher Alles von ihr zu fordern sich für befugt hält, nicht in der gänzlichen Unabhängigkeit des Einzelnen, nicht in der Idee der absoluten Freiheit und Gleichheit Aller, aus welcher nur Rechtsforderungen ohne Rechtspflichten abgeleitet werden könnten, nicht in der allgemeinen Macht der Natur auf Alles, was sie kann, so daß das Recht keine andere Grenze hätte, als die Ohnmacht [1]). Gegen den aus solchen Grundsätzen entspringenden Krieg Aller gegen Alle ist der zur Abwehr ersonnene Socialvertrag, vermöge dessen das Jedem von Natur aus zu Allem zustehende Recht collectiv ausgeübt werden soll, ein Spinnengewebe, denn nichts zeugt von dessen Wirklichkeit, nichts vermag, wenn man auf die angeblichen Contrahenten sieht, dessen Unsinn, nichts seine beliebige Auflösbarkeit zu beseitigen.

Nach den Aussprüchen der göttlichen Offenbarung ist Gott der mit Auszeichnung Gerechte [2]). Wir stehen in keinem Verhältnisse der Unabhängigkeit zu ihm, und Er steht in keinem Verhältnisse der Abhängigkeit zu uns [3]).

---

[1]) Hobbes, Spinoza, Wolff, Helvetius, Rousseau, Kant, Fichte, der Pantheismus, der fürstliche und demagogische Absolutismus.

[2]) Deut. XXXII. 4. Ps. XLVII. 11. LXXIII. 17.

[3]) Durch seine Verheißungen, Hebr. VI. 16. Rom. VIII. 17 sq. hat er ein frei gewolltes Verhältniß zu uns begründet und deren Erfüllung bleibt immerhin ein Gnadengeschenk. Auch die merita sind dona.

Eben darum ist Er auch der Urheber, Herr und Wächter, sowie der sittlichen, so auch der rechtlichen Ordnung. Er hat aber seine Güter und Gaben ungleich ausgetheilt [1]) und die verschiedenen Lagen und Verhältnisse des Lebens so geordnet, daß wir zu Andern im Verhältnisse der Unabhängigkeit und der Abhängigkeit stehen. Aus der Idee der Unabhängigkeit entspringt das active Recht, d. h. die nach Gottes Anordnung bestehende Macht, zu fordern und im Nothfalle auch durch Hilfe der gesetzlichen äußern Gewalt zu erzwingen, daß Andere unsere eigene Unabhängigkeit von ihnen und ihre wirkliche Abhängigkeit von uns anerkennen und dieser Erkenntniß gemäß handeln. Aus der Idee der Abhängigkeit geht die Rechtspflicht hervor, vermöge welcher Andere von uns verlangen können, daß wir unsere Unabhängigkeit von ihnen nicht über Gebühr ausdehnen und unserer Abhängigkeit von ihnen gewissenhaft Rechnung tragen.

Da nicht die Ohnmacht, sondern der Wille Gottes, der keines seiner Geschöpfe vergißt, die Grenze des Rechtes ist, so gibt es keinen Menschen, der seinen Mitmenschen gegenüber ganz rechtslos wäre. Hätte er auch keine partikularen, bejahenden, welche aus der Abhängigkeit Anderer von ihm entspringen, so hat er doch verneinende Rechte, vermöge welcher er von Allen verlangen kann, daß sie die ihm zukommende Unabhängigkeit achten. Hätte er keine erworbenen, aus Gesetzen, gewissen Thatsachen, Verträgen u. s. w., so doch angeborne, aus der natürlichen Welteinrichtung und der Idee der Persönlichkeit hervorgehende Rechte. Er kann auch nicht alle Rechte auf-

---

[1]) Mt. XXV. 14 sq.

geben, da es nicht bloß veräußerliche, sondern auch unveräußerliche gibt, welche zur Erreichung seiner Bestimmung nothwendig sind.

Recht und Tugend und die beiderseitigen Pflichten sind von einander verschieden. Das Recht ist seiner Natur nach bloß erhaltend und von der Beeinträchtigung Anderer abhaltend, der Genius der Tugend ist wohlwollend und wohlthuend; den Rechtspflichten genügt man durch bloße Legalität, bei Erfüllung der Tugendpflichten ist die gute Gesinnung die Hauptsache, weßwegen auf der Grundlage des bloßen Rechtes keine Sittenlehre möglich und die Tugendsphäre größer ist, als die Rechtssphäre; in dieser, welche an das Naturgebiet grenzt, ist äußere Nöthigung anwendbar, nicht aber in jener, da es keine erzwungene Liebe gibt; in der Gerechtigkeit ist kein subjectiver Fortschritt möglich, die Tugend aber hat ein nie vollkommen erreichbares Ideal in der göttlichen Heiligkeit; das Rechtliche kann durch die Tugend zum Sittlichen, das Recht zur Billigkeit gesteigert und dadurch veredelt werden, aber eine Steigerung und Veredlung der Tugend durch das Recht ist nicht möglich.

Ohngeachtet dieser Verschiedenheit sind Recht und Tugend und die daraus hervorgehenden Pflichten nicht von einander geschieden, sondern vielmehr innig verbunden, da sie Eine und dieselbe Quelle im göttlichen Verstande und Willen mit einander gemein haben. Jenes verhält sich zu dieser, wie die Voraussetzung zur Folge, wie das Mittel zum Zwecke, und die Sittlichkeit ist die stärkste Stütze und Garantie der Gerechtigkeit.

§. 19.

Die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade für das sittliche Leben.

Der Mensch bedarf, wie dies selbst die Heiden schon ahnten, höherer Kräfte, nämlich der Gnade Gottes, das heißt des freien, wirksamen göttlichen Wohlwollens, zwar nicht zur Ergänzung seiner gefallenen Natur, da durch die Sünde nichts Substantielles davon verloren gegangen ist, aber zu deren Heilung und vollkommenen Wiederherstellung, zur Erhebung und Steigerung ihrer Kräfte, zur Erleuchtung des Verstandes, zur Befreiung und Stärkung seines Willens, zu seiner Entsündigung, Heiligung und Beseligung. Er bedarf, da er die religiösen Wahrheiten und die Vorschriften des guten Lebens nicht genügend aus sich selbst schöpfen kann, der äußeren Gnade [1]), sowie der inneren, vermöge welcher Gott (der allein dies vermag) in seine Seele eindringt, um da zu wirken [2]), damit er in organischer Verbindung mit dem Weinstocke Jesus Christus gleich der Rebe Früchte des Geistes zu bringen vermöge [3]). Von Gott ist der Anfang des sittlich guten Lebens [4]), von ihm die Erleuchtung des Verstandes zur Erkenntniß der Wahrheit [5]), welche die Voraussetzung der Wahrheit des Lebens ist, von ihm die rechte Bewegung des Willens [6]), die Beobachtung der Gebote [7]), das Gnadengeschenk der

---

[1]) Rom. X. 14 sq.

[2]) Ezech. XXXVI. 26 sq. Sap. VII. 15 sq.

[3]) Joh. XV. 1 sq.

[4]) Jerem. XXXI. 18. Phil. I. 6.

[5]) II Cor. III. 5.

[6]) Phil. II. 13. Rom. IX. 16.

[7]) Ps. CXVIII.

alles Gute in sich schließenden Liebe [1]). Auch alle einzelnen Momente des Gott gefälligen Lebens führen sich auf ihn zurück, die Buße und Bekehrung [2]), die Rechtfertigung und Heiligung, deren Princip der Vater ist und der Sohn und der heilige Geist [3]), und welche in einem neuen Leben gottmenschlicher, wahrhaft verdienstlicher Werke sich darstellt, die Beharrlichkeit im Guten [4]). Da keine Kraft sich selbst überbietet und Wirkungen hervorbringt, wovon kein zureichender Grund in ihr selbst liegt, so ist auch die Erreichung des übernatürlichen Endzweckes, die ewige Seligkeit, ein göttliches Gnadengeschenk [5]).

Von Oben kömmt dem Menschen die Kraft zur Gesetzeserfüllung, durch welche er die Herrschaft über die Welt erlangt [6]). Gott ist der Vater aller Tugenden und daher das Gebet das vorzüglichste Mittel, sie zu erlangen [7]). Die Verschiedenheit des Lebens der Heiden und der Christen gründet in der Verschiedenheit der Kraft, in und mit welcher sie wirken [8]). Gott ist es, der das menschliche Herz zur Tugend bildet [9]) und das ganze Menschengeschlecht erzieht, insbesondere durch seinen Sohn und den heiligen Geist [10]). Damit überhaupt Gottes Wille in uns geschehe,

---

[1]) I Cor. XII. 3.
[2]) II Tim. II. 25.
[3]) Joh. XVII. 17. I Cor. I. 30. Rom. I. 4.
[4]) Joh. XVII. 11. 12.
[5]) Rom. VI. 23. Thom. contr. gent. III. 147.
[6]) Past. l. II. mand. 11. 12.
[7]) Justin. apol. I. c. 6. dial. c. Tryph. c. 65.
[8]) Justin. apol. II. c. 10.
[9]) Iren. contr. haer. IV. 39.
[10]) l. c. III. 18. 20. IV. 6. 13—17. 20. 38. V. 6. 8. 9.

ist Gottes Wille nothwendig, das heißt sein Schutz und seine Hilfe, weil kein Mensch durch seine eigenen Kräfte stark ist [1]).

Das Uebernatürliche, für dessen Wirklichkeit der universelle Glaube der Menschheit zeugt, und ohne dessen Annahme auch das Dasein des Natürlichen nicht begriffen werden kann und der Atheismus (denn Gott ist ein übernatürliches Wesen) vor der Thüre steht, ist somit die wesentliche Form des christlich Ethischen. Es ist übrigens nicht das Wider-, sondern das Ueber-Menschliche. Das Uebernatürliche ist des Natürlichen und Menschlichen Anfang, Ziel und Vollendung.

Der Christ ist daher bemüht, durch gewissenhafte Benützung der äußeren Gnade, d. h. durch fleißige Beschäftigung mit dem geoffenbarten Worte Gottes, durch ein empfängliches Herz, welches er der inneren Gnade stets offen hält, durch demüthige Bitte um dieselbe und durch treue Mitwirkung, wenn er sie empfangen hat, für die Lösung der sittlichen Aufgaben seines Lebens sich zu befähigen. Er empfängt insbesondere die Sakramente nicht als unwirksame Symbole, sondern als wirksame Zeichen, als Gnadenmittel, durch welche dem Menschen die Wohlthat des Leidens Jesu Christi in einer dem Fleisch gewordenen Worte und der sinnlich geistigen Natur des Empfängers angemessenen Weise zwar unsichtbar aber doch unter sichtbaren Zeichen zugewendet wird in vollkommener Analogie mit der Entwicklung und den Zuständen seines sinnlichen Lebens und entsprechend seiner Mangel- und Sündhaftigkeit.

---

[1]) Cyprian. de orat. domin. c. 14.

§. 20.

Die Kirche.

Die christliche Sittenlehre hat sowohl in ihrer volksthümlichen, als auch in ihrer wissenschaftlichen Gestalt von jeher einen kirchlichen Character an sich gehabt und soll diesen für alle Zukunft bewahren [1]). Dem Katholiken ist seine Kirche nicht etwas vom Christenthum Getrenntes, sondern dieses selbst in seiner räumlichen und zeitlichen Erscheinung. Sie ist ihm der Leib Christi, welcher als deren Seele fortwährend Leben in sie einströmt, das Organ, durch welches er als das Haupt dieses geistigen Organismus vorzugsweise auf die Menschen wirkt. Die Kirche ist dazu eingesetzt, die empfangene Hinterlage der christlichen Sittenlehre zu bewahren, diese Richtschnur des christlichen Lebens den Menschen stets vor Augen zu halten, sie zu erklären und im Einzelnen näher zu bestimmen. Sie ist aber nicht bloß die Vermittlerin der äußeren, sondern auch der inneren Gnade [2]), die Spenderin der Sakramente, welche an ihre Dienstleistung und an die Natur geknüpft sind und durch welche, sowie durch die kirchlichen Segnungen der Natur nicht bloß die Menschheit geistig wiedergeboren und zu einer vorher nicht dagewesenen Seinsweise erhoben, sondern auch jene Umwandlung eingeleitet werden soll, durch welche einst eine neue Erde und ein neuer Himmel entstehen wird. In der Kirche ist eine von Christus eingesetzte heilige Herrscher-Ordnung, welche leitend und

[1]) Dies haben in neuerer Zeit selbst manche Protestanten erkannt. S. Schleiermacher, Ges. Werke Bd. 12. Allg. Einl. u. Beil. A. 12. 35. 36. Wuttke, Handbuch der christl. Sittenlehre.

[2]) Ep. ad Diogen. n. 11.

ordnend und durch Uebung der Kirchenzucht reinigend, läuternd, stärkend und erbauend auf die Glieder der heiligen Gemeinde wirken soll [1]). In ihr wird nicht nur das erhebende, der verderblichen Selbstsucht, der Quelle alles Bösen, entgegen wirkende Bewußtsein genährt, einer über die ganze Erde verbreiteten, ihre Dauer nach Jahrhunderten und ihre Mitglieder nach Millionen zählenden, religiösen Gemeinschaft anzugehören, sondern da sind auch die maßgebenden Musterbilder des gottgeeinigten Lebens, die erhabenen Beispiele Christi und seiner Heiligen zur Nachahmung aufgestellt, da sind gemeinsame Gebete, den Sinn des Menschen zum Göttlichen erhebende Cultushandlungen, heilige, dem Dienste Gottes und der sittlichen Veredlung gewidmete Zeiten, religiöse Institute, welche diejenigen aufnehmen, die nach einer höheren Vollkommenheit streben u. s. w. Die Kirche ist kein menschlicher Verein, auch keine bloße Lehranstalt, sondern ein von Gott eingesetztes sittliches Institut, welches nicht wie das Rechtsinstitut des Staates auf bloße Legalität, sondern auf Moralität und wahre Humanität dringt und das nach dem Zeugnisse der Geschichte seinen Beruf, die Menschheit zur Tugend zu bilden, von jeher in großartigem Maßstabe und mit segensreichem Erfolge erfüllt hat. Die christliche Ethik ist also nicht etwa bloß zufällig und facultativ, sondern wesentlich und nothwendig kirchliche Sittenlehre [2]). Durch die Kirche erhält sie ihre Siegeskraft, welche freilich eine eigenthümliche ist, so daß sie, gleich jener, fortwährend

---

[1]) Cyprian. de habitu virgg. c. 1.

[2]) Merito ecclesia catholica mater christianorum verissima etc. Augustin. de morib. eccl. I. 30. Pariss. t. 1. fol. 172. In ps. 88.

besiegt, den Sieg erringt; durch die Kirche hat sie ihre feste, autoritative Grundlage. Der Katholik, welcher das Autoritätsprincip seiner Kirche anerkennt und seinem eigenen unsicheren und schwankenden Urtheile mißtraut, hat stets den Willen, ihren Entscheidungen sich zu unterwerfen, auch in dem Falle, wenn die Entscheidungsgründe ihm nicht einleuchten sollten; denn eine Autorität, welche von dem Maße der Einsicht der Untergebenen abhinge, wäre keine Autorität, und eine exclusive Annahme bloß desjenigen, wovon Jemand überzeugt ist, wäre keine Unterordnung unter die Autorität, sondern nur unter sich selbst. Dagegen erwirbt der Katholik durch die Unterordnung allerdings das Recht, in Bezug auf Dinge, welche nicht in das Bereich der kirchlichen Infallibilität fallen, geeignete Erklärungen abgeben und Vorstellungen machen zu dürfen. Aber die Möglichkeit irriger, mit dem göttlichen oder natürlichen Gesetze nicht in offenbarem Widerspruch stehender Entscheidungen kann, sowie auf dem politischen, so auch auf dem kirchlichen Gebiete nie ein Grund sein, den Gehorsam zu verweigern, da dies in beiden Sphären zur Revolution führen würde.

Zweites Hauptstück.

Die Befähigung des Menschen, den göttlichen Willen zu erkennen und zu vollbringen.

§. 21.

Die Bestandtheile des Menschen.

Nach der Lehre der Schrift und der Ueberlieferung gehört der Mensch zwei Reichen an, der Natur und dem

Geisterreiche und besteht daher aus zwei Bestandtheilen, aus Leib und Seele [1]).

Für die Dreitheilung, nach welcher im Menschen Leben mit Leben, der Geist mit Geistartigem verbunden wäre, welche schon bei einigen heidnischen Philosophen und bei den Gnostikern sich findet und auch in unserer Zeit Anhänger und Vertheidiger gefunden hat, scheinen gleichfalls mehrere Stellen in der Bibel und in den Schriften der Kirchenschriftsteller zu sprechen [2]). Indessen löst sich dort, wie hier, die Trichotomie stets wieder in Dychotomie auf [3]), so daß jene nicht als kirchliche Lehre bezeichnet werden kann.

Der menschliche Leib ist nicht etwas Böses, sondern

---

[1]) Gen. II. 7. Eccles. XII. 7. Mt. X. 28. Substantia nostra est animae et carnis adunatio. Iren. adv. haer. V. 8. Homo ex duabus substantiis constat, ex corpore et anima. Tertull. adv. Marc. IV. 37. Der Mensch ist *πνευμα και σαρξ*. Greg. Naz. orat. 38. Cf. Augustin. De civ. Dei XIII. 24.

[2]) *Πνευμα* (רוּחַ) *ψυχη* (נֶפֶשׁ) *σωμα* (בָּשָׂר) I. Thess. V. 23. Cf. Hebr. IV. 12. Clem. Alex. strom. VI. 16. Origen. de princ. III. 4. Pariss. t. 1. p. 145 sq. Natura certe tota hominis est spiritus, anima et corpus. Augustin. de anima et ej. orig. IV. 2. Pariss. t. 7. fol. 256.

[3]) Tertullian unterscheidet zwischen animus und anima. Sie sind ihm aber nicht substantia duae res, sondern *unum* utrumque. Nos animum ita dicimus animae concretum, non ut substantia alium, sed ut substantiae *officium*. Habes animae principalitatem, habes in illa et substantiae *unionem*, cujus intelligam *instrumentum* esse animum. De anima c. 12. 13. Cf. c. 18. Tria sunt, quibus homo constat, spiritus, anima et corpus, quae rursus *duo* dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur etc. Augustin. de fide et symb. c. 10. Pariss. t. 3. fol. 34.

wie alles von Gott Erschaffene, gut [1]); er ist zwar nicht der ganze Mensch, aber doch auch kein bloß accidenteller, sondern ein wesentlicher Bestandtheil desselben und mit der Seele innigst verbunden, nicht bloß ihre Wohnstätte, sondern auch deren Organ, und durch seine aufrechte Stellung ein fortwährendes Erinnerungszeichen an die höhere überirdische Bestimmung des Menschen. Verwerflich ist daher der manichäische Abscheu vor dem Körperlichen, der gnostische Vernichtungskampf gegen dasselbe, aber auch die epikuräisch-materialistische Ueberschätzung desselben, sowie der heidnische Wahn, daß eine sündhafte Befleckung des Leibes ohne Befleckung der Seele möglich sei.

Zum Begriffe des Menschen gehört auch die Seele, welche die substantielle Form des Leiblichen [2]), von diesem nicht etwa bloß graduell, sondern wesentlich verschieden, eine selbstständige geistige Substanz mit eigenem Sein und eigener Thätigkeit ist. Sie ist ein untheilbares Ganzes, hat also keine Theile, aber weil sie nicht gleich dem ersten Thätigen durch ihr Wesen wirkt, aus diesem ihrem Wesen entspringende Potenzen, nämlich ihrer Bestimmung für Gott, welcher die Wahrheit, absolute Freiheit und das höchste Gut ist, entsprechend das Vermögen der Wahrheit, der freien That, der Glückseligkeit [3]). Da der Mensch ohngeachtet der Unverlierbarkeit der Seelensubstanz diese Potenzen doch nicht immer als wirkliche besitzt, so kann es Zustände geben, in welchen er für sein Thun und Lassen nicht verantwortlich ist.

---

[1]) Sap. I. 14.

[2]) Thom. 1. q. 76. a. 1.

[3]) Tertull. de anima c. 14. Thom. 1. q. 77. a. 2. in lib. sent. dist. III. q. 4. a. 2. 3.

Die nach ihrer Art und Weise zwar noch nicht erklärte, aber doch nach ihrer Wirklichkeit allgemein anerkannte Wirksamkeit der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele begründet kein freundliches, sondern ein feindliches Verhältniß [1]). Dieses Mißverhältniß ist kein natürliches [2]), da Leib und Seele wohl verschieden, aber keine feindlichen Gegensätze sind [3]), so daß dasselbe nur in einer Thatsache seinen Grund haben kann, welche die Vernunft ahnt, die heilige Geschichte aber umständlicher berichtet.

§. 22.

Der gegenwärtige Zustand des Menschen.

Die heilige Geschichte, deren Wahrheit durch die alten Traditionen vieler Völker, durch das Selbstbewußtsein, durch die Profan= und Kirchengeschichte, die Beschaffenheit der Kunst und Wissenschaft und die Mangelhaftigkeit und Verkehrtheit der menschlichen Einrichtungen bezeugt wird, bietet der Moral die Gesichtspunkte dar, von welchen aus sie den jetzigen Zustand des Menschen aufzufassen hat. Nach ihrem Berichte hat Gott, das vollkommenste und glückseligste Wesen, den Menschen in einem Zustande relativer Vollkommenheit geschaffen und ihn in das Paradies, einen Ort der Glückseligkeit versetzt. Er hat ihn nicht etwa bloß als Herrn in die Natur gestellt und sozusagen mit seinen eigenen Fingern seinen Leib gebildet, sondern

---

[1]) Gal. V. 17—22. Cyprian. de orat. dominica c. 16. Conc. Trid. sess. V. decret. de pecc. orig. Thom. de mal. q. VII. 6. In 3 sent. d. XVII. a. 2. q. 2.

[2]) Augustin. de fide et symb. c. 10.

[3]) Clem. strom. IV. 26.

ihn auch über die Natur erhoben, indem er ihm die nach seinem Ebenbilde geschaffene Seele einhauchte, welche er mit dem Gnadengeschenke der ursprünglichen Gerechtigkeit zierte, auf daß sie in vollkommener Harmonie und Ordnung aller Kräfte ihn erkenne, liebe und mit ihm sich vereinige in ähnlicher Weise, wie er selbst sich erkennt, liebt und in sich eins ist. Der Zustand des ersten Menschen aber war, obwohl vollkommen, doch noch kein Zustand der Vollendung. Darum wurde ihm eine Gehorsamsprüfung auferlegt, damit er als freies Wesen in einer seines Schöpfers, der nur freie Anerkennung will, und seiner selbst würdigen Weise sich selbst vollende dadurch, daß er, in Gehorsam dem höchsten Willen sich unterordnend, die ihm von einem gefallenen Geschöpfe vorgespiegelte Gottesgleichheit negirte und hiemit in der Gottähnlichkeit sich feststellte. Die Folgen seiner Entscheidung sollten, da er nicht nur dem Geisterreiche, in welchem Individualität, sondern auch dem Naturreiche, in welchem Solidarität ist, angehört, auch auf seine Nachkommen übergehen, welche keimartig in dem ersten Menschen existirten. Diese Prüfung hat er nicht glücklich bestanden. Der Sünde folgte für ihn und das ganze Menschengeschlecht die Strafe, der Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit, die Entstellung des göttlichen Ebenbildes, die rächende Empörung der Natur außer und in dem Menschen, der Zwiespalt des Geistes und des Fleisches, der Tod, denn der Sündigende hatte sich des Majestätsverbrechens schuldig gemacht, der nach dem Bilde des Unendlichen Geschaffene hatte durch totale und centrale Aversion und Contraposition den Unendlichen beleidiget und so eine unendlich große Schuld zwischen sich und seinen Schöpfer geschoben. Indessen

ist hiedurch ein Entwicklungsgang der Menschheit herbeigeführt worden, in welchen die Gottheit selbst eingegangen ist, nicht, um gleichsam die Correctur eines gemachten Fehlers vorzunehmen, sondern um die Erreichung höherer Ziele zu ermöglichen. Der zweite, bessere Adam, der durch seine Incarnation, welche er auf unseren Altären fortsetzt, dem Menschengeschlechte angehörende, aber nicht in gewöhnlicher Weise der verderbten Wurzel desselben entsprossene Gottes-Sohn hat durch demüthiges Leiden die Schuld des Gelüstens und des Hochmuthes gesühnt; seine Menschheit hat es vollbracht, seine Gottheit dem erworbenen Verdienste einen unendlichen Werth und einen universellen Character verliehen, so daß es Allen, jedoch nur unter stetem Kampfe, zur freien Annahme und Bewahrung bereit steht.

* Bei solcher Auffassung des gegenwärtigen Zustandes des Menschen muß offenbar die Moral eine andere werden, als bei der consequenten Geltendmachung der Annahme, daß derselbe der ursprünglich von Gott gesetzte, oder daß durch die Ursünde das göttliche Ebenbild im Menschen und hiemit alle Fähigkeit und Empfänglichkeit für das Gute und Göttliche zerstört worden sei u. s. w.

§. 23.

Von dem geistigen Erkenntnißvermögen des Menschen, als Befähigung, den Willen Gottes überhaupt zu erkennen.

Der Mensch hat als sinnlich-geistiges Wesen nicht bloß ein niederes, an die Sinne gebundenes, sondern auch ein höheres geistiges Erkenntnißvermögen, welches, obwohl

im Grunde Eine und dieselbe Seelenkraft [1]), doch in Verstand und Vernunft ausgeschieden [2]) und dessen Wirklichkeit in der Offenbarung und im gegenseitigen Verkehr der Menschen als eine keines Beweises bedürftige Thatsache vorausgesetzt wird.

Die Vernunft ist das innere geistige Auge, mit welchem der Mensch im Sichtbaren das Unsichtbare, im Geschöpfe den Schöpfer zu finden vermag [3]), das Vermögen des höchsten und letzten Grundes alles Seienden, Wahren und Guten, somit jene Seelenkraft, mit welcher wir Gott und sein heiliges Gesetz, zwar nicht in seiner Anwendung auf einzelne Fälle (was dem Gewissen zukömmt), aber doch im Allgemeinen zu erkennen und durch diese Erkenntniß uns dem höchsten Wesen zu assimiliren im Stande sind [4]).

Anfangs als bloße Potenz in dem Menschen [5]) ist sie der Entwicklung und Bildung durch eine wirkliche Vernunft fähig und bedürftig. Diese Actualisirung und Entfaltung fällt in das Bereich der Pflichten, weil sie keine naturnothwendige, sondern eine freie, somit zum größten Theile in die Hand des Menschen gelegt ist. Eben

---

[1]) Thom. quaest. disp. de superiori et inferiori ratione a. 1.

[2]) Einigen ist der Verstand, Anderen die Vernunft das Höhere. Wir fassen den Verstand als das Niedere, nämlich als das Vermögen der relativen Einheit, welches zwar nicht, wie der Sinn bei dem Einzelnen stehen bleibt, sondern vergleicht, ordnet, ausscheidet, sammelt und Begriffe bildet, ohne jedoch zur höchsten Einheit sich zu erheben. Die Vernunft, für uns das Höhere, hat eigentliche ethische Bedeutung, weßwegen wir hier nur diese ins Auge fassen.

[3]) Mt. VI. 22. 23. Rom. I. 19 sq.

[4]) I Joh. III. 2. Thom. 1. q. 57. a. 2.

[5]) Thom. 1. q. 79. a. 1.

darum ist auch die Vernunftentwicklung nicht in Allen dieselbe, und eine große Anzahl zusammenstimmender Menschen nicht nothwendig vernünftiger, als eine geringere Anzahl oder selbst auch nur als ein Einzelner. Zwar gibt es Wahrheiten, welche kein Vernünftiger läugnen kann, jedoch in Concreto keine allgemeine Vernunft, sondern höchstens ein allgemeines Bewußtsein insbesondere in Bezug auf Thatsachen oder positive, tradirte Wahrheiten.

Obwohl die Vernunft kein schöpferisches, sondern ein vernehmendes, receptives Vermögen ist [1]) gleich den Sinnesorganen, wodurch der objective Character der Vernunfterkenntnisse sicher gestellt ist, so darf sich der Mensch doch nicht von eigener Thätigkeit dispensiren, weil der Menschengeist den Erkenntnißgegenständen gegenüber sich nicht rein passiv verhält, sondern als Lebendiges gegen das Einwirkende reagirt und somit thätig ist, wie das sinnliche Auge beim Sehen, und reproductiv, wie der gesunde Magen bei der Verdauung der Speisen, welche er aufgenommen hat. Die theoretische Vernunft soll sich daher mit dem Seienden, die practische mit dem Seinsollenden beschäftigen. Da aber dieser Unterschied in der Einen und untheilbaren Vernunft kein reeller, sondern nur ein ideeller ist, so berechtigt er in der Moral, welche allerdings vorherrschend mit der praktischen Function derselben zu thun hat, nicht zu der kantischen Trennung des Wahren von dem Guten.

Die menschliche Vernunft ist nicht nur als ein creatürliches Vermögen beschränkt, sondern in Folge des Sündenfalles in einem krankhaften Zustande, welcher im

---

[1]) Thom. 1. q. 79. a. 2.

verdorbenen Herzen gründet. Sie bedarf daher nach vorausgegangener Reinigung des Herzens [1]) der Integrirung, welche, da diese Krankhaftigkeit ein allgemeines Uebel aller Menschen ist, nur von Gott, insbesondere von dem menschgewordenen Logos kommen kann [2]).

§. 24.
Von dem Gefühle.

Das Gefühl (Gemüth), verschieden von der dem Leiblichen angehörenden Empfindung, ist das unmittelbare, reflexionslose Bewußtsein um die durch die Einwirkung des Wahren, Guten und Schönen in uns hervorgerufenen Affectionen und Zustände.

Der Werth und die Bedeutung desselben für die Sitte und Sittenlehre ist von Einigen mißkannt, von Andern überschätzt worden [3]).

Dem Gefühle gebührt nicht die Alleinherrschaft im Reiche des Wahren und Guten. Da der Fühlende sich ganz dem Eindrucke hingibt, welchen er von den einwirkenden Objecten, zu welchen sein Geist in einem unvermittelten Verhältnisse steht, empfängt, und die mit Reflexion und freier Wahl verbundene Negation und Abstraction ihm ferne liegt, so ist er der Gefahr ausgesetzt, das Unwesentliche für das Wesentliche, den Schein für die Wirklichkeit, den Irrthum für Wahrheit zu nehmen. Bei

---

[1]) Mt. V. 8.

[2]) Origen. de princ. I. 3. Pariss. t. 1. p. 60. Justin. apol. II. 8. 9. 10. 13. Athenag. legat. pro Christian. c. 7.

[3]) Die Stoiker, Kant, Fichte, Tholuk, Twesten, Franke, die St. Simonisten, Schleiermacher, die Anhänger des Pietismus und Mysticismus.

der engen Verbindung des Sinnlichen und Geistigen wird es der Empfindung nicht schwer, das geistige Gefühl zu verfälschen oder vielleicht sogar, den Menschen täuschend, sich an dessen Stelle zu setzen. Ueberdies ist das Gefühl, weil die ganze Persönlichkeit und alle eigenthümlichen Verhältnisse derselben bestimmend auf dasselbe einwirken, stets individuell und persönlich und eben darum beschränkt und will doch, ohne den allgemeinen Character des Gedankens an sich zu haben, wie dieser, eine allgemeine Richtschnur des Erkennens, Wollens und Thuns, will das Maß des Wahren und Guten sein (welches nicht mit dem Angenehmen und Unangenehmen zusammenfällt), da es doch als das dem Individuum eigenthümliche, ganz in die Grenzen der Persönlichkeit eingeschlossene Bewußtsein, Alles in seiner Beziehung zu dieser, also in der Form des derselben Zusagenden oder Widersprechenden auffaßt. Wegen des oft und manchmal plötzlich eintretenden Wechsels, dem es unterworfen ist und der verbietet, dasselbe mit dem immer gleichmäßig wirkenden Instincte auf Eine Linie zu stellen, eignet es sich für sich allein nicht zu einer feststehenden Norm der eigenen sittlichen Thätigkeit, wegen der Schwierigkeit der Mittheilung an anders gestimmte Individuen nicht zur Regelung der sittlichen Thätigkeit Anderer. Die ausschließliche Thätigkeit des Gefühles selbst aber ist, ähnlich der Concentrirung der Säfte an Einem Punkte des leiblichen Organismus, immer nur eine einseitige, krankhafte Thätigkeit des Geistes, nicht normal, sondern abnorm. Gott verlangt von uns Anderes und Mehr als bloße, meist ohnmächtige und thatenlose Gefühle.

Wie die Ueberantwortung der unbeschränkten Herrschaft an das, insbesondere in dem Jugendalter des Ein-

zelnen und ganzer Nationen und namentlich im weiblichen Geschlechte mächtig hervortretende Gefühl, so ist auch die völlige Ausschließung desselben unstatthaft. Als anerschaffene Kraft und Gottes Gabe ist es gleich den übrigen Fähigkeiten des Menschen zur Wirksamkeit berechtiget. Das unmittelbare, positive Verhältniß, in welches es uns zu den Dingen setzt, gibt unseren Erkenntnissen die Färbung erfahrungsmäßiger Eindrücke und hiemit Leben. Sein individueller, persönlicher Character steigert das Interesse der Erkenntnißobjecte und bewirkt, daß sie unser wahres Eigenthum werden. Durch Vergegenwärtigung derselben wirkt es mit Macht nicht bloß auf das Erkenntnißvermögen, sondern auch auf den Willen und tritt nicht selten als Imperativ auf, welcher zum Guten auffordert. Das Gewissen äußert sich auch in der Form des Gefühles [1]). Die Gefahren, welche auf dem Wege der Gefühlsthätigkeit liegen, drohen nur so lange, als das Gefühl der Leitung des Erkenntnißvermögens sich entzieht oder sich, ohne den Willen anzuregen, in sich selbst abschließt. Daher werden wir in den heiligen Schriften so oft an das Herz, d. h. an das Gefühl im Bunde mit dem Erkenntniß- und Begehrungs-Vermögen gewiesen. Die Liebe Gottes ist eine Angelegenheit des ganzen Menschen mit allen seinen Seelenkräften [2]). Er soll Gott auch mit dem Gefühle suchen [3]). Dieses ist mit dem Erkenntnißvermögen

---

[1]) Si cor non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum. I Joh. III. 21.

[2]) Deut. VI. 5. Mt. XXII. 37. Luc. X. 27. Marc. XII. 30. Ps. XLI. 2. 3. CII. 1.

[3]) Rom. II. 14. Act. Apost. XVII. 27.

der Träger des göttlichen Gesetzes [1]). Der heilige Geist schwebte am Pfingstfeste in feurigen Zungen über die Häupter der Apostel herab, wodurch angedeutet wurde, daß durch ihn der Verstand erleuchtet und das Herz erwärmt werde. Die göttliche Gnade wirkt auch auf das Gefühl [2]).

* In dem Gefühle liegt nichts Beflеckendes für die Tugend, aber die Uebung derselben ist nicht nothwendig mit angenehmen Gefühlen verbunden, welche nicht immer in die Hand des Menschen gelegt und daher von Gott in der Offenbarung nicht gefordert und mit der Vollbringung mancher Tugendacte eben so schwer vereinbar sind, als mit der Betrachtung mancher Erkenntnißobjecte, welche ihrer Natur nach schon in eine gedrückte Gemüthsstimmung versetzen.

§. 25.

Von dem Begehrungsvermögen.

Mit dem Begehrungsvermögen soll der Mensch das erkannte Wahre und Gute als das Seinige erstreben und durch die That in seinem Leben verwirklichen [3]).

Das niedere Begehrungsvermögen, verschieden von

---

[1]) Jerem. XXXI. 33. Leges meas in mentem (*διανοιαν*) eorum et in corde (*ἐπι καρδιας*) eorum superscribam eas. Hebr. VIII. 10.

[2]) Accipe, *quod sentitur antequam discitur* nec per moras temporum longa agnitione colligitur, sed compendio *gratiae maturantis* hauritur. Cyprian. epp. Pariss. 1 al. 2.

[3]) Cogitationes verum exquirere et quasi emolere muneris habent; appetitus ad aliquid impellit *agendum* atque excitat... motum agendi excutit. Ambros. de off. I. 22.

dem höheren, wie ihre beiderseitigen Objecte [1]), ist ein durch sinnliche Lust oder Unlust erregtes Streben. Für bloß sinnliche Wesen ist es eine vollberechtigte Regel der Thätigkeit, für den Menschen dagegen ein bloßer Antrieb, welcher unter der Herrschaft des Geistes stehen soll [2]), dem sich aber das sinnliche Begehrungsvermögen nur ungerne unterwirft [3]).

Anscheinend Attractions- und Repulsionskraft [4]) ist es in der Wirklichkeit doch nur erstere, d. h. Liebe, da es immer etwas Gutem, und wäre dies auch nur die Befreiung von einem Uebel, entgegenstrebt. Darum erscheint es auch in den verschiedenen Formen der Liebe.

Das Begehrungsvermögen ist Neigung oder Hang (propensio, proclivitas), wenn es nach einer gewissen Richtung hin leicht erregbar ist entweder in Folge natürlicher Disposition (congenita) oder öfter wiederholter Handlungen derselben Art (acquisita). Der erworbene Hang ist, weil gewollt, an sich imputirbar, der angeborene aber erst dann, wenn er in das Gebiet der Freiheit eingetragen worden.

Die fixirte Neigung ist Zuständlichkeit (habitus, ἕξις), d. h. bleibende Disposition und Kraft, Gutes oder Böses mit Leichtigkeit und vielleicht sogar mit einer gewissen Freudigkeit zu vollbringen. Obwohl der Habitus Antheil hat an der Macht und Zähigkeit des Natürlichen, so

---

[1]) Thom. 1. q. 80. a. 2.

[2]) Ambros. de off. I. 47.

[3]) Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem, haec enim sibi invicem adversantur. Gal. V. 17. Cf. Rom. VII. 23.

[4]) Thom. 1. q. 81. a. 2.

ist und bleibt er doch imputirbar, weil er ursächlich frei ist und mit Freiheit fortgesetzt wird, wie die Wirklichkeit genügend beweist. Die entgegengesetzte Annahme würde zu dem Absurdum hinführen, daß Schuld und Verdienst in dem Grade sich mindern, in welchem der Mensch in der Sünde oder der Tugend sich feststellt, da doch nur das Gegentheil davon wahr sein kann; ja beide müßten auf einem gewissen Punkte ihre sittliche Bedeutung gänzlich verlieren. Der böse Habitus kann allerdings wenigstens in seinen Nachwirkungen die Schuld mindern, aber nur in dem Falle, wenn nach vorausgegangener Bekehrung, welche in der Sinnesänderung besteht, die oft längere Zeit erheischende Besserung des Lebens noch nicht vollendet ist.

Die heftigere Erregung des Begehrungsvermögens ist Affect; der habituell gewordene Affect Leidenschaft[1]). Die Affecte und Leidenschaften sind an sich indifferent und erhalten erst durch die Vernunft und den Willen einen sittlichen Character, welcher aber eben sowohl gut, als böse sein kann[2]). Es gibt nicht nur Tugenden, deren affectlose Uebung kaum möglich ist, sondern auch die Wahrung der Ordnung und des Rechtes ist in vielen Fällen

---

[1]) Die vier Hauptaffecte nach ihrer gemeinsamen Wurzel aufgefaßt, sind: begehrende Liebe (Verlangen), genießende (Freude), vor einem künftigen Uebel fliehende (Furcht), unter dem Drucke eines gegenwärtigen Uebels leidende (Trauer). Augustin. de civ. Dei. XIV. 7.

[2]) Plato soli Deo segregans rationale duo genera subdividit *ex irrationali*, indignativum (θυμικον) et concupiscentivum (ἐπιθυμητικον) . . . apud nos non semper ex irrationali censenda sunt. Tertull. de anima c. 16. Contingit in passionibus *meritum*, si sint decentes et *demeritum*, si sint indecentes. Thom. in 2 sent. dist. 36. q. 1. a. 2.

dem Affect anvertraut. Auch in dem heiligsten Leben, das auf Erden gelebt wurde, finden wir die Hauptaffecte, auf welche alle übrigen sich zurückführen lassen, mit Ausnahme des Affectes der Freude, welcher zu dem großen dramatischen Acte, den dasselbe darstellt, nicht paßte [1]). Die von den stoisch Gesinnten geforderte gänzliche Affect- und Leidenschaftslosigkeit (*ἀπαθεια, ἀταραξια*) ist nicht nur im Widerspruche mit dem Christenthume, sondern auch mit der beschränkten, stets veränderlichen und fortwährend nach Befriedigung strebenden Natur des Menschen.

§. 26.
Von dem Willen und dessen potentieller Freiheit.

Da die erkennende Kraft gleichsam das Auge der wollenden ist, und dem wirklichen Erkennen irgend ein Wollen zu Grunde liegt, so kann man den **Willen** als vernünftiges Begehrungsvermögen bezeichnen [2]).

Es gibt **erfolglose Ansätze** zum Wollen, wobei

---

[1]) Luc. XIX. 41. Joh. II. 14 sq. Mt. XXVI. 38. Christus hat sie freiwillig hervorgerufen: Infremuit spiritu et turbavit seipsum. Joh. XI. 33. Tota haec trinitas et in Domino . . . quae certi sumus (in eo) rationabiliter decucurisse. Tert. l. c. Selbst von Gott wird nach menschlicher Weise der Affect prädicirt, was, wenn er etwas an sich und innerlich Böses wäre und dieses nicht erst durch das Mißverhältniß zum Objecte, durch zu hohe Steigerung, durch Emancipation von der Vernunft u. s. w. würde, nicht geschehen dürfte.

[2]) Appetitus rationalis. Thom. 1. 2. q. 6. Voluntas per modum agentis *movet* intellectum et omnes animae vires . . . Intellectus invenitur *superior motor*, cum voluntas esse non possit, nisi de aliquo noto. 1. q. 82.

es zu keinem wirklichen Wollen kömmt (velleitates), da das Wollen und Nichtwollen sich das Gleichgewicht halten [1]), und im Gegensatze zu den willkührlichen (actus imperati) auch unwillkührlich hervorbrechende (actus eliciti) Erregungen des Willens. Was aber in Folge einer gewissen Wahl von dem durch das Licht der Vernunft erleuchteten Willen kömmt (ex voluntate deliberata) und dessen Herr der Mensch ist, nennt man das Freiwillige (voluntarium) [2]), das directe (in se, immediatum, formale, explicitum) oder indirecte (in causa, implicitum, virtuale), je nachdem es ausdrücklich und unmittelbar an und in sich selbst oder nur mittelbar in seiner Ursache gewollt ist. Wer Künftiges mit Früherem mitgewollt hat, bedarf keines neuen Wollens, um dafür verantwortlich zu sein. Auch derjenige, welcher nicht will, will doch, er will nämlich vom Wollen sich enthalten, und es ist ihm dieses Nichtwollen zuzurechnen, wenn ein Sollen und Können vorhanden ist.

Der Wille ist in seinen Bewegungen frei. Die sittliche Freiheit ist das angeborene Vermögen des Menschen, unabhängig von äußerem Zwange (a coactione) und von innerer Nöthigung (a necessitate) mit Bewußtsein sich zum Guten oder Bösen (ad contraria) zu bestimmen.

* Dies ist die sittliche Freiheit, deren Gegenstand nicht das Nützliche und Schädliche, Angenehme und Unan-

---

[1]) Rom. VII. 18. Wirkliches Wollen ist (im Unterschiede vom bloßen Wünschen) bewußtes und thätiges Begehren nach einem als erreichbar Erkannten.

[2]) Voluntarium, eigentlich das überhaupt vom Willen kommende Willige wird von den Theologen durchschnittlich als gleichbedeutend genommen mit dem liberum.

genehme, sondern das Gute und Böse ist, sowie, im Gegensatze zur realen, die potentielle Freiheit, welcher, da es auch nichtwirkende, ruhende oder gehemmte Ursachen und Kräfte gibt, die Macht zur Verwirklichung des Guten nicht nothwendig inne wohnt, so daß die Wirklichkeit derselben durch die Zweckfähigkeit nicht bedingt ist. — Eine absolute allseitige und unbedingte Freiheit im Sinne der Unabhängigkeit kann nur dem absoluten Wesen zukommen. — Bei bloßer Spontaneität wäre der Mensch innerlich schon ganz bestimmt, daher einer weiteren Bestimmung und somit auch der Selbstbestimmung nicht fähig. — Das Vermögen, sich zu dem conträr entgegengesetzten Guten und Bösen zu bestimmen ist nur ein vorübergehendes Moment der Freiheit im Zustande der Prüfung, da der Zweck der Freiheit, nämlich die freie Verwirklichung des Guten entweder vermöge einer ewigen oder wenigstens früheren Grundentscheidung auch ohne diese Willkühr erreichbar ist, so daß also zur Freiheit überhaupt das Vermögen genügt, zwischen Verschiedenem (libertate specificationis sive disparitatis) oder contradictorisch Entgegengesetztem (libertate contradictionis) zu wählen, wie dies bei Christus der Fall war. Thom. in 3 dist. 28. q. 1. a. 2. Thom. 3. q. 18. a. 4. — Die sittliche Freiheit hat eine negative Seite in der Unabhängigkeit, eine positive in der bewußten Selbstbestimmung, wodurch der Mensch der Urheber einer gewissen Richtung seines Seins und seiner Thätigkeit wird.

Die Wirklichkeit der sittlichen Freiheit bezeugt die Offenbarung, wenn sie den Menschen als nach dem Ebenbilde Gottes, des absolut Freien, geschaffen darstellt, den Vorgang des Sündenfalles erzählt, mit Geboten und Ver-

boten, mit Strafandrohungen und Verheißungen von Belohnungen an ihn sich wendet u. s. w. Der Mensch ist ursprünglich frei geschaffen [1]). Auch der Gefallene ist noch frei, seinen sündhaften Begierden [2]), dem Gesetze [3]) und der göttlichen Gnade [4]) gegenüber. Von dem freien Willensentschlusse des Menschen hängt es ab, sich für Christus zu entscheiden, den göttlichen Ursprung seiner Lehre zu erkennen und nach vorausgegangener Prüfung an dem Guten festzuhalten [5]). Das Sein hat er von seinem Schöpfer, das Gut- oder Bössein von sich selbst. Er würde weder Lob und Belohnung, noch Tadel und Strafe verdienen, wenn er nicht der Urheber seiner guten und bösen Handlungen wäre. Unfrei könnte er nicht entgegengesetzte Wege wandeln, was doch der Fall ist, wäre den vernunftlosen Wesen gleich und Tugend und Laster eine bloße Einbildung [6]).

---

[1]) Deus ab initio constituit hominem et reliquit eum in manu *consilii sui;* adjecit mandata et praecepta sua, si *volueris* mandata servare, conservabunt te ... Ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod *placuerit* ei, dabitur illi. Eccli. XV. 14 sq. Justin. apol. I. c. 28.

[2]) Sub te erit appetitus ejus et tu dominaberis illius. Gen. IV. 6. 7.

[3]) Deut. XXX. 15 sq. Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit. Eccli. XXXI. 10.

[4]) Quoties volui congregare filios tuos . . . et *noluisti.* Mt. XXIII. 37.

[5]) *Non vultis* venire ad me, ut vitam habeatis. Joh. V. 40. Si quis *voluerit* voluntatem ejus facere, cognoscet de doctrina, utrum ex Deo sit, an ego a meipso loquar. Joh. VII. 17. Omnia probate, quod bonum est *tenete*, ab omni specie mala abstinete vos. I Thess. V. 21. 22.

[6]) Justin. apol. I. c. 10. 43. 44. Dialog. cum Tryph. c. 102. Athenag. legat. pro Christian. c. 24.

Die Gesetzgeber und Philosophen aller Länder zeugen für die menschliche Freiheit und selbst die Stoiker verläugnen ihr Fatum, wenn sie von den Sitten reden [1]). Als persönliches Wesen muß der Mensch seiner selbst mächtig, d. h. frei sein. Wollte Gott von ihm eine große Liebe, so mußte er ihn nach dem Guten ringen lassen und somit ihn frei erschaffen. Der bloß mögliche Mißbrauch der Freiheit konnte durch ein viel größeres Gut aufgewogen werden. Wäre der Mensch nicht frei, so wäre das Gute nicht „sein" Gutes, der das Gute und Böse vergeltende Gott ungerecht, und seine für freie Wesen berechnete Gesetzgebung zeugte von Mangel an Allmacht oder an Allwissenheit [2]). Nur ein freies Wesen ist würdig, Gott zu erkennen, wie Er, der Freieste, sich selbst erkennt, und sein eigener und der Herr der Welt zu sein. Dem Menschen, als einem Geschöpfe geziemt es, nicht von Natur aus gut zu sein, sondern es durch seinen Willen zu werden [3]). Die den natürlichen Trieb beherrschende vernünftige Selbstbestimmung erhebt ihn über die materiellen Dinge, die von außen, über die Pflanzen, die aus sich, und über die in sich unveränderlich bestimmten Thiere, welche von sich bewegt werden [4]). Ein vernünftiges Wesen kann nicht unfrei sein [5]). Für den Willen gibt es (vielleicht mit einer einzigen Ausnahme) keine necessitirenden Gegenstände, wie für die Intelligenz [6]).

[1]) Justin. apol. II. c. 7.

[2]) Iren. adv. haer. IV. 37—40. al. 61—77.

[3]) Tertull. adv. Marcion. II. 6.

[4]) Origen. de princ. III. 1 sq.

[5]) Gregor. Nyss. orat. cat. c. 31. Pariss. t. 2. p. 523. Thom. 1. 2. q. 6.

[6]) Thom. in 2 sentent. dist. 25. q. 1. a. 2.

Die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit bezeugt auch das Selbstbewußtsein, die unwillkührlich sich aufdrängende, insbesondere fremden Fehlern gegenüber hervortretende Zurechnung, das Gefühl der Reue, wenn schlecht, das Gefühl der Freude und Zufriedenheit, wenn gut gehandelt wurde, so daß der Gemeinsinn stets gegen die künstlichen, alle Sittlichkeit vernichtenden Unfreiheitstheorien protestiren wird.

§. 27.
Von der wirklichen, zuständlichen Freiheit.

Die Freiheit ist dem Menschen von Gott nicht zur freien Verwirklichung des Bösen, sondern des Guten gegeben worden [1]). Die Macht, durch Mißbrauch derselben Böses zu thun, gehört somit nicht zu ihrem Wesen, sondern ist nur ein vorübergehendes Accidens, welches von dem Menschen möglichst negirt nnd auf sein Minimum zurückgeführt werden soll, um einst ganz aufzuhören [2]). In dem Grade aber, in welchem die Möglichkeit der Sünde schwindet, nimmt das Vermögen der Freiheit habituellen Character an und wird ein Zustand, vermöge dessen der Mensch nicht bloß mehr potentiell, sondern wirklich frei ist, d. h. frei von schwerer Sünde [3]), auch frei vom äußeren

[1]) Origen. de princ. II. 9.

[2]) Si liberum non est, nisi quod duo potest velle, i. e. bonum et malum, liber *Deus* non est, qui malum non potest velle . . . et nobis summo illo praemio largiturus est, ut . . . *Angelis* ejus aequales nec *nos* peccare possimus. Augustin. contr. Julian. Pelag. Ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest. Thom. in 2. dist. 24. q. 1. a. 1.

[3]) Joh. VIII. 32 sq. Prima est libertas carere criminibus. Augustin. tract. 41 in Joh. VIII.

Gesetze, indem er mit habitueller Selbstbestimmung aus eigenem inneren Antrieb thut, was des Gesetzes ist, und somit das Gute vollbringt in Aehnlichkeit mit einem guten Baume, welcher nur gute Früchte bringen kann [1]). Die zuständliche Freiheit ist allerdings mit einer gewissen Nöthigung und insbesondere mit Unterwürfigkeit unter Gott verbunden [2]). Allein hiedurch wird nicht die Freiheit aufgehoben, sondern nur die Willkühr gemindert, von deren Beschränkung ihre Annäherung an die Freiheit des besseren Jenseits und von deren gänzlicher Beseitigung ihre Vollendung abhängt [3]).

Die reale, habituell auf die Vollbringung des Guten gerichtete Freiheit, von deren Wirklichkeit das Leben aller wahren Christen zeugt, ist nicht angeboren, keine Naturgabe, sondern ein göttliches Gnadengeschenk [4]), insbesondere eine Frucht der Erlösung und daher eine Gabe desjenigen, welcher die absolute, persönliche Wahrheit ist, die Quelle des rechten Erkennens und Lebens [5]).

---

[1]) Mt. VII. 17 sq. Rom. VI. 14. Gal. II. 19. V. 24. Mortificati estis legi per corpus Christi, ut sitis alterius, qui ex mortuis resurrexit, ut fructificemus Deo. Rom. VII. 4.

[2]) I Petr. II. 16. I Cor. VII. 22.

[3]) Si prius oportebat hominem fieri, ut et bene velle posset et male . . . postea vero sic erit, ut male velle non possit, *nec ideo libero carebit arbitrio.* Multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato. Augustin. enchirid. 105. Pariss. t. 3. fol. 43. Prima libertas voluntatis est, posse non peccare; novissima erit *multo major*, non posse peccare. De corrept. et gratia c. 12.

[4]) Ubi spiritus Domini, ibi libertas. II Cor. III. 17. Augustin. de spir. et litt. c. 30.

[5]) Cognoscetis veritatem et veritas liberabit vos. Si vos

§. 28.

Von den Hindernissen der Freiheit.

Da die Freiheit nicht etwas Accidentelles, sondern dem Menschen anerschaffen und daher ein wesentliches Ingrediens der menschlichen Natur ist, so ist der Verlust und die Vernichtung derselben nicht möglich.

Durch den Sündenfall ist nicht die Freiheit ausgelöscht [1]), sondern nur die Kraft der freien Selbstbestimmung des Menschen für das Gute geschwächt worden [2]). An die Stelle der überwiegenden Neigung zum Guten trat eine überwiegende Neigung zum Bösen und hiemit eine gewisse Nothwendigkeit, zu sündigen, welche aber nur eine relative ist, mit Hilfe der göttlichen Gnade beseitigt und mit der glücklichen Nothwendigkeit, gut zu leben, vertauscht werden kann [3]).

Die Außenwelt vermag allerdings in dem Menschen gewisse Bewegungen hervorzurufen. Indessen steht es bei ihm, diesen Anlässen und Antrieben, welche für ihn nicht, wie für das Thier, eine zureichende Ursache zu einer be-

---

filius liberaverit, vere liberi (*ὄντως ἐλεύθεροι*) eritis. Joh. VIII. 32. 36.

[1]) Conc. Trid. sess. VI. can. 5.

[2]) Rom. VII. 14 sq. Quis nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit *liberum arbitrium.* Libertas quidem periit, sed illa, quae in paradiso fuit habendi plenam cum immortalitate justitiam. Augustin. contr. duas epist. Pelag. I. 2. Pariss. t. 7. fol. 186.

[3]) Secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas, donec tota sanetur infirmitas etc. Augustin. de perf. justit. c. 4. Pariss. t. 7. fol. 306. (Ut non adsit ista necessitas, donat ille, cui dicitur: De necessitatibus meis erue me.)

stimmten Thätigkeit sind, zu folgen oder auch nicht, wovon jeder Anhänger des gröberen Determinismus den Beweis in dem, was wirklich geschieht, finden kann.

Obwohl Gott der Allmächtige ist, so wirkt er doch nicht die guten und bösen Werke der Menschen [1]), denn er wirkt nicht wie eine blinde Naturkraft, was er kann und darum Alles, weil er Alles kann, sondern als persönliches, der Selbstbeschränkung fähiges Wesen nur, was er will, und darum nicht Alles, wenn er eine freie geschöpfliche Thätigkeit neben sich haben will. Er ist der Allwissende und sieht darum auch das Zukünftige vorher. Aber der Mensch ist und handelt nicht gut oder bös, weil es Gott vorhersieht, sondern dieser sieht es wie alles Wirkliche und sich Verwirklichende, weil der Mensch gut oder bös sein und handeln wird [2]).

---

[1]) Conc. Trid. sess. VI. can. 6.

[2]) Justin. dialog. cum Tryph. c. 141. Ohngeachtet seiner individuellen Freiheit steht der Mensch als Glied der menschlichen Gesellschaft doch unter dem Einflusse von Ursachen, welche, so lange sie keine bedeutende Veränderung erleiden, in ihrer Wirksamkeit etwas Regelmäßiges haben. Nach angestellten Berechnungen ist die Zahl der Geburten, obwohl der Act der Zeugung in das Bereich der Freiheit fällt, eine ziemlich constante. Nach den Rechenschaftsberichten über die Criminalrechtspflege in Frankreich ist auch die Zahl der begangenen Verbrechen und sogar der z. B. bei Tödtungen gebrauchten Mittel und Werkzeuge eine wesentlich in allen Jahren sich gleich bleibende. In den h. Urkunden werden die Häresien und Aergernisse als Nothwendigkeiten bezeichnet. In jedem größeren Complex von Menschen bildet sich, wie es scheint, eine Art von gutem und schlimmem Gesammtcharacter aus, in welchem die relative Nothwendigkeit einer bestimmten Seins- und Handlungsweise liegt, so daß man anzunehmen Ursache hat, jede größere Communität berge nach Maßgabe der Bildungs- und Sittlichkeitsstufe ihrer Mitglieder eine bestimmbare Summe des Guten und Bösen.

Die Vorstellungen, Begriffe, Gefühle, nicht selten das Werk Anderer, des Unterrichtes, der Erziehung, der bisherigen Volksentwicklung üben allerdings einen großen Einfluß auf den Willen aus, wie ja überhaupt die Freiheit, weil eine vernünftige, keine ganz grundlose Selbstbestimmung, und das Freie nicht identisch mit dem Zufälligen ist. Allein wenn auch der denkende Mensch nach Gründen sich bestimmt, so ist doch Er es, der sich bestimmt. Der Wille kann in seiner Selbstständigkeit gar nicht oder Anderes, als das Vorgestellte und Gefühlte, wollen [1]. Wenn sich in Folge eines gewissen Maßes bestimmter Kräfte und Neigungen und einer länger fortgesetzten Handlungsweise ein feststehender Character bildet, welcher den Grund einer gewissen sittlichen Seins- und Handlungsweise in sich trägt, so ist der Mensch doch niemals innerlich so bestimmt, daß ihm nicht der Uebergang vom Guten zum Bösen und umgekehrt offen stünde und man für alle Fälle voraussagen könnte, wie er sich in sittlicher Beziehung in Zukunft entscheiden werde. Die Berechnung des dem Einzelnen moralisch Möglichen und Unmöglichen hat nicht nur ihre Grenzen, sondern ist auch niemals eine vollkommen gesicherte.

---

[1]) Video meliora proboque, deteriora sequor. Uebrigens würde allerdings die bloße Spontaneität, welche nur eine gesteigerte Naturthätigkeit ist, die Freiheit und hiemit die Sittlichkeit und Sittenlehre vernichten. Thom. de malo q. 6. Darum sind in der katholischen Kirche die jansenistischen Behauptungen verworfen: Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit. Sola violentia repugnat libertati naturali. Homo peccat etiam damnabiliter in eo, quod necessario facit. Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

So unwahr die Behauptung der Anhänger des feineren Determinismus ist, daß der Mensch sein eigener, eben so unrichtig ist ihre andere, daß er der Sclave der göttlichen Gnade sei. Er kann derselben Widerstand leisten, und wenn er seine Zustimmung gibt, so wirkt er mit ihr [1]). Gott wirkt auf alle Wesen nach ihrer Art und Beschaffenheit und hebt daher durch seine Wirksamkeit in den Naturwesen nicht die natürliche, in freien nicht die freie Bewegung auf, weil er hiedurch seiner ursprünglichen Absicht widersprechen würde [2]). Der Zug der göttlichen Gnade [3]) gleicht dem Zug der eigenen Lust. Will man einseitig verfahren, so kann man auf Grund der h. Schrift mit gleicher Wahrscheinlichkeit die Nothwendigkeit der Gnade und die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit läugnen. Ist auch die göttliche Gnade ein wahres und wirksames göttliches Wohlwollen, so ist es doch niemals ein unbedingtes, absolutes, sondern vielmehr immer ein Wollen, welches die von ihm gleichfalls gewollte menschliche Freiheit schont und gewähren läßt [4]).

---

[1]) Conc. Trid. sess. VI. can. 4. Im Widerspruche mit diesem hat Luther de servo arbitrio geschrieben und Jansenius behauptet: Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur.

[2]) Thom. de malo q. 6. und 1. q. 83. a. 1.

[3]) Joh. VI. 44.

[4]) Gratia supponit (non tollit) naturam. Der Pelagianismus übertreibt die Kraft der Natur, der extreme Supranaturalismus und Traditionalismus die Wirksamkeit der Uebernatur, so daß beide einander ausschließen müßten, was aber nicht der Fall ist. Haec erit vis divinae gratiae, *potentior* utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod *αὐτεξούσιον* dicitur, quae cum sit et ipsa naturalis atque mutabilis, quoquo vertitur, *natura* convertitur. Tertull. de anima. c. 21.

Es gibt somit nichts in und außer dem Menschen, was seine Freiheit aufzuheben oder zu vernichten vermöchte, weßwegen nur von Hindernissen derselben die Rede sein kann, durch deren Ueberwindung indessen das Freiwillige hinwiederum sogar eine Steigerung erhält.

§. 29.

Fortsetzung.

Da die Freiheit bewußte Selbstbestimmung ist, zum freien Acte also Thätigkeit der Erkenntnißkraft und des Willens gehört, so ist den Hindernissen derselben Alles beizuzählen, wodurch das Licht der Erkenntniß getrübt und die Kraft des Willens in ihrer Aeußerung gehemmt wird, was insbesondere durch die Gewalt, Furcht, Unwissenheit, Begierlichkeit und Gewohnheit geschieht.

Zum Wesen der Gewalt gehört ein Bewegtes (Leidendes), ein auf dasselbe wirkendes äußeres Princip und Renitenz des Willens auf Seite des Leidenden [1]).

Die Gewalt, welche etwas von Außen Kommendes ist, trifft nur die äußere, durch Vermittlung einer sinnlichen Potenz sich verwirklichende Thätigkeit des Menschen, welche gewaltsam gehindert oder erzwungen werden kann. Der Wille selbst aber mit seinen unmittelbaren Acten (actibus elicitis) ist der Gewalt nicht zugängig und bleibt daher stets des Menschen unantastbares Eigenthum. Ein aufgezwungenes Wollen wäre ein Unding, zugleich ein eigenes und fremdes Wollen, ein nicht, ja wider Willen gewolltes Wollen. Eben darum kann Niemand weder zur Tugend, welche in der freien Bewegung des guten, noch

---

[1]) Cf. Thom. in 3 lib. ethic. lect. 1.

zur Sünde gezwungen werden, welche in der freien Bewegung des bösen Willens gründet [1]). Indessen muß die Gewalt wegen der lebendigen und innigen Verbindung des äußeren und inneren Menschen doch auch den letzteren berühren. Das Freiwillige wird daher durch sie gesteigert (voluntarium perfectum), wenn trotz derselben das Gute [2]) oder Böse gewollt und vollbracht, oder gemindert (voluntarium imperfectum), wenn der auf Förderung des Bösen gerichteten Gewalt nicht genügend Widerstand geleistet wird [3]).

Die Furcht (verschieden von dem auf Gegenwärtiges gerichteten Affecte der Trauer) ist eine Beunruhigung der Seele wegen eines wirklich oder vermeintlich bevorstehenden Uebels. Ist dieses von Bedeutung und dessen Eintritt sehr wahrscheinlich, so ist sie eine große (gravis), widrigen Falls eine geringe (levis). Die Ehrfurcht (metus reverentialis), welche aus der Beziehung zu höher Gestellten entspringt, gehört durchschnittlich der ersteren Art an, welche übrigens unbedingt (absolute) oder nur relativ (respective) groß sein kann, je nachdem sie Jedermann oder nur Einzelne wegen ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit zu erschüttern vermag.

Nicht nur die geringe, sondern auch die große

---

[1]) Cyprian. epp. Pariss. 18 al. 19.

[2]) Quod resistentem fatigat, vincentem coronat.

[3]) Nach can. 3. 4. 5. der Synode von Ancyra (a. 314) sollen die durch physischen Zwang zu götzendienerischen Acten Genöthigten, weil schuldlos, der kirchlichen Gemeinschaft nicht beraubt werden, wenn sie fortwährend mit Standhaftigkeit sich als Christen bekannten; diejenigen dagegen, welche dieses nicht thaten, sollen der Kirchenbuße unterworfen werden.

Furcht hebt das Freiwillige nicht auf[1]), denn wenn auch eine aus Furcht vollbrachte Handlung dem Willen des Handelnden widerstrebt, so hat doch bei Vollbringung derselben eine Wahl statt zwischen zwei Uebeln, von welchen das als geringer betrachtete gewählt, also immerhin mit, wenn auch beschränkter Freiheit gehandelt wird. Dies gilt speciell nicht bloß in Bezug auf die Ehrfurcht, sondern auch selbst rücksichtlich der Todesfurcht[2]). Da aber in den Affecten Natur und Geist sich berühren, so können durch die große Furcht dieselben Modificationen des Freiwilligen hervorgebracht werden, wie durch die Gewalt. Hypothetische Pflichten hören nicht selten zu obligiren auf, wenn sie der Seele sich bemächtigt hat. Auch zur Vollbringung des Angerathenen besteht keine Verbindlichkeit, wenn den dasselbe Versprechenden nicht etwa bloß natürliche Furcht oder bloße Menschenscheue bewogen hat. Die fingirte Furcht aber ist nur ein Vorwand, unter welchem man sich der Pflichterfüllung entziehen oder die Pflichtverletzung beschönigen will, während bei der eingebildeten, aber nicht selbstgemachten, wenigstens subjective Wahrheit ist.

Die Concupiscenz ist der aus der Erbsünde stammende Hang zum Bösen, welches in der Form des Angenehmen sich darstellt[3]). Die vorausgehende (ante-

---

[1]) l. c. can. 6. Innocenz XI. verwarf die Behauptungen: Urgens metus gravis est causa justa sacramentorum administrationem simulandi. Famulus non graviter peccat, si metu notabilis detrimenti inductus hero suo ad facinus quoddam cooperatur. Luc. IX. 25.

[2]) Mt. X. 37. 28. Luc. XIV. 31 sq.

[3]) Conc. Trid. sess. V. decr. de pecc. orig. c. 4. Jac. IV. 1. 2.

cedens) Begierlichkeit, an deren Erregung und Herrschaft der Wille keinen Antheil hat, ist sammt ihren unwillkührlichen Bewegungen (motibus primoprimis) allerdings ein Defect, aber an sich, weil unfreiwillig, nicht zuzurechnen und daher auch keine Sünde, sondern wird nur in der h. Schrift als solche bezeichnet, weil sie aus der Sünde stammt und zu derselben hinneigt [1]). Durch die Zustimmung zu der unwillkührlich hervortretenden Concupiscenz tritt diese in das Bereich des frei Gewollten. Indessen wird durch die fortdauernde Wirksamkeit derselben in der Regel die Wahlfreiheit beschränkt, indem sie die klare Erkenntniß trübt und den Willen stark nach Einer Richtung hin determinirt [2]). Die direct oder indirect hervorgerufene also gewollte (consequens) Concupiscenz mindert das Freiwillige nicht nur nicht, sondern steigert es vielmehr, weil sie dem Willen die potenzirte Neigung gibt, das zu wollen, was nicht wider den Willen, sondern demselben entsprechend ist, so daß sie als ein Zeichen von der Größe des dem Begehrenden innewohnenden Verlangens betrachtet werden muß [3]).

---

[1]) Concupiscentia cum ad agonem relicta sit, nocere *non consentientibus*, sed utiliter per J. C. gratiam repugnantibus non valet etc. Conc. Trid. l. c. In den Constitutionen Pius V., Gregor XIII., Urban VIII. werden mehrere diesem widersprechende Behauptungen des Bajus verworfen, z. B. prava desideria, quibus ratio non consentit et quae homo invitus patitur, sunt prohibita praecepto: Non concupisces (und daher vera legis inobedientia).

[2]) Dies kann selbst auch in Bezug auf gute Handlungen durch an sich gute, aber maßlos gesteigerte Neigungen und Affecte geschehen. Thom. 1. 2. q. 76. a. 6.

[3]) Thom. l. c.

§. 30.
Fortsetzung.

Die Unwissenheit (verschieden vom Irrthum, der Unaufmerksamkeit und dem Nichtwissen) ist der Mangel eines Wissens, welches Jemand haben könnte und sollte, aber aus eigener Schuld (ignorantia culpabilis) oder auch ohne dieselbe (inculpabilis) nicht hat.

Mit Rücksicht auf die Person ins Auge gefaßt ist sie eine unüberwindliche (invincibilis), wenn sie durch die gewöhnlichen Mittel der Natur und Gnade nicht beseitigt werden kann [1]), während dies bei der überwindlichen (vincibilis) möglich ist. Vermöge der affectirten, direct gewollten Unwissenheit flieht der Mensch das Licht der rechten Erkenntniß, um durch diese nicht beunruhigt und in seinem Sündenleben gestört zu werden. Die geläugnete Wirklichkeit dieser Art von Unwissenheit wird nicht nur durch die Erfahrung, sondern auch durch die Offenbarung bezeugt [2]). Während bei der affectirten un=

---

[1]) Diese ist möglich in Bezug auf Thatsachen, Bestimmungen des positiven Rechtes, selbst in Bezug auf das christl. Gesetz, Rom. X. 13 sq. Joh. XV. 22. In Bezug auf das Naturgesetz aber und bei Christen in Bezug auf die Wahrheiten der christl. Religion hat sie ihre Grenzen und darf daher nie in zu großem Umfange angenommen werden.

[2]) Scientiam viarum tuarum nolumus. Job XXI. 14. Cf. Daniel XIII. 9. Hoc est autem judicium, quia lux venit in mundum et dilexerunt homines magis tenebras, quam lucem, erant enim eorum mala opera. Omnis enim, qui male agit, *odit* lucem, ut non arguantur opera ejus. Joh. III. 19. 20. Tanta est vis voluptatum, ut et ignorantiam protelet in occasionem et conscientiam corrumpat in dissimilationem. Tertull. de spectac. c. 1.

mittelbar die Erkenntniß selbst, wird bei der **groben** (crassa, supina) Unwissenheit, welche aus der Arbeitsscheue und Bequemlichkeit entspringt, die zur Erkenntniß führende Anstrengung und Arbeit gemieden. Mit Rücksicht auf ihr Object unterscheidet man eine Unwissenheit in Bezug auf das Gesetz (ignorantia juris sive legis) und in Bezug auf Thatsachen (facti). Im Verhältnisse zu den menschlichen Handlungen, insbesondere dem Willensacte gibt es eine **vorausgehende** (antecedens), **begleitende** (concomitans) und **nachfolgende** (consequens) Unwissenheit, und nach diesem Verhältnisse ist ihr Einfluß auf das **Freiwillige** zu beurtheilen. Die vorausgehende, speciell die unüberwindliche, in keiner Weise gewollte Unwissenheit ist schlechthin Ursache des Unfreiwilligen, da ohne dieselben entweder gar nicht, oder wenigstens nicht so gehandelt würde, wie gehandelt wird. Die begleitende dagegen ist niemals Quelle des Unfreiwilligen, denn bezieht sie sich auch auf das, was geschieht, so würde dieses doch vollbracht werden, wenn auch der Handelnde nicht in dieser Unwissenheit wäre, da er wohl unwissend aber nicht wegen der Unwissenheit handelt [1]). Um so weniger ist anzunehmen, daß das Unfreiwillige aus der nachfolgenden, direct oder indirect gewollten, speciell der affectirten oder groben Unwissenheit entspringen könne, da mit der Unwissenheit auch die daraus hervorgehende That gewollt ist und man bei entgegengesetzter Annahme jede dem bösen Willen entstammende That rechtfertigen müßte [2]).

Hiemit ist die platonische Läugnung einer freiwilligen Unwissenheit unvereinbar.

[1]) Thom. comment. in 3 lib. ethic. lect. 3.

[2]) Thom. in 2 lib. sent. dist. 22. q. 2. a. 2. — 1. 2. q. 76. a. 4.

Der sittliche Zustand (habitus, ἕξις) ist eine bleibende Beschaffenheit der Seele, vermöge welcher der Mensch zu Gutem oder Bösem aufgelegt ist und dieses wirklich vermag. Erstreckt er sich auch auf den äußern Menschen und seine Verhältnisse, so bezeichnet man ihn als Gewohnheit, welche nicht immer (wie im Sinne Kant's behauptet worden ist) böse ist, sondern auch gut sein kann, wenn nemlich die Richtung der Seele der Gesetzeserfüllung zugewendet ist.

* Im Habitus ist Stabilität, aber keine Unbeweglichkeit. Insbesondere bleibt (was Wicleff geläugnet hat) das Vermögen zu conträr entgegengesetzten Bestimmungen. Es ist dabei an kein quantitatives, sondern nur an ein qualitatives Verhältniß zu denken. Die Natur, welche nach Einer Richtung hin schon vollkommen determinirt ist, kann nie Subject des Habitus sein; das Körperliche wenigstens nicht, insofern es instinktmäßig wirkt, sondern nur insofern es unter der Herrschaft des Geistes steht, wodurch eine mehrfache Bestimmung möglich wird. Die bloße Disposition zum Guten oder Bösen berechtigt nicht, das Dasein eines Habitus anzunehmen.

Der erworbene (acquisitus) Habitus entsteht durch eine Reihe von Handlungen derselben Art. Nur wenn dem wirkenden Prinzip eine besondere Kraft inne wohnen würde oder in außerordentlichen Fällen könnte durch einen Einzelact jene bleibende Energie oder Abschwächung der Willenskraft hervorgebracht werden, welche die Grundbedingung eines guten oder bösen Habitus ist. Der eingegossene (infusus) entsteht durch einen einzigen, aber nicht menschlichen, sondern göttlichen Act, wobei Gott keiner Zwischenursachen sich bedient, zwar nicht wider die natürliche

Ordnung, aber (wozu er als Urheber und Herr derselben das Recht und die Macht hat) nicht nach derselben handelt und in seiner Güte dem Menschen das gibt, was über die Tragweite seiner natürlichen Kräfte hinausliegt.

Der erworbene, sowie der eingegossene Habitus ist, jener nemlich durch seine Basis freier Handlungen, dieser durch freie Annahme ursächlich frei, wird mit Freiheit bewahrt und ist eben darum die Quelle freier Thätigkeit, wobei der habituell Gute zum Bösen, der habituell Böse zum Guten sich wenden, der Habitus selbst aber nicht bloß mit dem entgegengesetzten vertauscht, sondern auch durch ihm gleichartige Handlungen gemehrt, durch Nichtübung und Handlungen ihm widersprechender Art vermindert oder gänzlich aufgehoben werden kann, wenn er auch schon der Zähigkeit des Natürlichen sehr nahe gekommen sein sollte. Der gute Habitus ist die reale Freiheit; der böse ein Hinderniß der Bekehrung und Besserung des Lebens, welches auch nach eingetretener Sinnesänderung noch manchmal hemmend der Verwirklichung des Guten entgegen tritt, die freie Selbstbestimmung aber nicht aufzuheben im Stande ist.

§. 31.

Von der Gattungseinheit und der individuellen, persönlichen Bestimmtheit.

In allen Menschen ist ohngeachtet der angeblichen Racen-Verschiedenheit, welche im Einklange mit der Offenbarung vor dem heller aufleuchtenden Lichte der Wissenschaft sich immer mehr als bloße Varietät herausstellt, dieselbe menschliche Natur, die Synthese von Geist und Leib mit den wesentlich gleichen Eigenschaften und Kräften beider.

Nach dem Zeugnisse der heiligen Geschichte ist jeder Mensch in den Sündenfall hineingezogen, hat aber auch Antheil an den Früchten der Erlösung. Alle haben einen gemeinsamen leiblichen und geistigen Stammvater und tragen das göttliche Ebenbild in sich. Jeder Einzelne ist daher Gattungsmensch. Indessen ist das Eine menschliche Wesen, in Aehnlichkeit mit dem menschlichen Antlitze, in jedem Einzelnen in eigenthümlicher Weise ausgeprägt. Durch die verschiedene leibliche und geistige, natürliche und übernatürliche [1]) Begabung, durch das Vorherrschen dieser oder jener Kraft, durch das Temperament, das Geschlecht, durch den Einfluß der Erziehung und Bildung, der Familie, der Nationalität, der Zeitströmung u. s. w. erhält jeder Einzelne eine individuelle persönliche Bestimmtheit, ist ein von allen Uebrigen verschiedenes Ich, somit nicht, wie dieses bei den Naturwesen der Fall ist, ein vollständiges und immer gleiches Abbild der ganzen Gattung.

Die Gattungseinheit des Menschengeschlechtes macht die Vorsteckung eines gemeinsamen Zieles, eine allgemeine sittliche Gesetzgebung, eine allgemeine göttliche und kirchliche Erziehung desselben, eine objective Beurtheilung der sittlichen Handlungen möglich; die individuelle Bestimmtheit des Einzelnen bringt es mit sich, daß Jeder auf seine Weise nach dem Einen Ziele ringt, demselben mehr oder weniger nahe kommt und daß Eine und dieselbe gute oder böse Handlung in Verschiedenen verschieden zu beurtheilen ist. Darum ist Beides in der Ethik um so mehr zu berücksichtigen, als jeder Mensch sowohl Gattungs-, als auch dieses individuell bestimmte Wesen ist. Dabei ist

[1]) Mt. XXV. 15—30. Marc. XIII. 34 sq. Luc. XIX. 11 sq. I Cor. XII.

übrigens das der Gattung Angehörige gleichsam dem Menschen angethan, das Persönliche aber frei, wenn es auch in seinen Grundvoraussetzungen gegeben ist, aber, obwohl zum großen Theile gewissermaßen selbstgeschaffene Natur (natura affabricata), doch nicht an sich schon identisch mit dem Ethischen, welches sich nicht im Verhältnisse zur Person, sondern zum Sittengesetze bestimmt. Eben darum fällt auch das der Persönlichkeit Angemessene um so weniger mit dem sittlich Guten zusammen, als es auch durch und durch verdorbene Persönlichkeiten gibt.

§. 32.

Von der in der menschlichen Freiheit begründeten sittlichen Zurechnung.

Die sittliche Zurechnung (verschieden von der sie vollziehenden Vergeltung) ist ein Urtheil, wodurch Jemand als freie Ursache (Urheber) einer dem Sittengesetze unterliegenden verdienstlichen oder schuldbaren Handlung oder Handlungsweise mit ihren Folgen und weiterhin der Bestrafung oder Belohnung würdig erklärt wird.

* Die Zurechnung ist keine von selbst eintretende Folge der menschlichen guten oder schlimmen Handlungen, sondern ein Urtheil, also vorherrschend, wenn auch nicht ausschließlich, ein Verstandesact. — Das zurechnende Subject ist das eigene Ich Röm. II. 15, oder ein Dritter, oder Gott, der die Imputation in unfehlbarer und absolut vollkommener Weise übt. Hebr. IV. 13. I. Cor. IV. 3 sq. — Das Subject, dem etwas zugerechnet wird, ist der in einem zurechnungsfähigen Zustande handelnde Mensch. — Grund ist das Sittengesetz, Object die demselben unterliegende menschliche Thätigkeit. — Die sittliche Zurechnung

kann von der im äußern Forum geschehenden juridischen, wobei nur auf Legalität und Illegalität gesehen wird, in Bezug auf dieselben Personen und Thaten gänzlich abweichen.

Die Wirklichkeit der freien Selbstbestimmung ist die Voraussetzung, das Maß und die Grenze der Imputation, so daß Alles, was die Freiheit aufhebt oder mindert, denselben Einfluß auf die Zurechnung übt.

Gute Handlungen sind auch in dem Falle als verdienstlich zuzurechnen, wenn etwa die beabsichtigten guten Erfolge und Wirkungen wegen unfreiwilliger Ereignisse und Umstände nicht erzielt werden können, da diese nur die Außenseite des guten Werkes, nicht aber dessen innere Ursache, die Wurzel des guten Willens treffen.

Eben so ist die Zurechnung des Bösen nicht von dem Eintreten der beabsichtigten schlimmen Wirkungen abhängig. Für die Uebung der sittlichen Imputation ist die Willensverkehrtheit ein vollkommen genügender Grund.

Von den Folgen sind dem Handelnden außer den intendirten jene zuzurechnen, welche mit einer von ihm vollbrachten imputirbaren Handlung in einem innern, ursächlichen Zusammenhange stehen, also entweder eintreten mußten oder wenigstens zu erwarten waren und daher vorausgesehen werden konnten. Nur in Bezug auf diese, nicht aber in Bezug auf rein zufällige, aller Berechnung sich entziehende Folgen kann er als moralischer Urheber betrachtet werden.

Dem gut Handelnden sind alle jene guten Folgen (eigentlich nur die Fortsetzung und Frucht seiner guten That) zuzurechnen, die er, wenn auch in entfernter und allgemeiner Weise beabsichtigt und irgend geahnt hat, während ihm die schlimmen Folgen einer wahrhaft guten

und nothwendigen Handlung nicht imputirt werden können, da dieselben weder in der Natur der letzteren, noch in seiner Absicht, sondern nur in unfreiwilligen Verhältnissen und Umständen oder in der Bosheit Anderer ihren Grund haben.

Dem unsittlich Handelnden sind wohl die vorausgesehenen und wie immer gewollten Folgen seiner Handlungen, in welchen oft das Böse in seiner ganzen Erschrecklichkeit sich darstellt, niemals aber die guten Wirkungen derselben zuzurechnen, selbst wenn er sie intendirt haben sollte, denn der böse Wille ist nie die Quelle eines wahren Verdienstes und man darf nie Böses thun, damit Gutes daraus entstehe [1]), wenn es auch erlaubt ist, in Nachahmung Gottes, das Böse, nachdem es einmal geschehen ist, zur Förderung des Guten zu benützen.

Fremde Handlungen werden denjenigen zugerechnet, deren Thätigkeit sich zu denselben, wie die Ursache zur Wirkung, oder wie die Mitursache zur Mitursache verhält. Das erstere Verhältniß tritt ein durch die Induction zum gut oder bös Handeln gar nicht Disponirter, so daß, was geschieht, eigentlich des Inducirenden That ist, das letztere durch die Mitwirkung, wobei zwei oder mehrere zum Handeln bereits Disponirte zu diesem Zwecke ihre Kräfte und Wirksamkeit verbinden.

---

[1]) Neque enim et Judas perfidia sua et proditione, qua *scelerate* circa Salvatorem operatus est, dignus videri potest, *quasi causam bonorum tantorum ipse praestiterit*, ut per illum mundus et gentium populus passione Domini liberaretur. Cyprian. epp. Pariss. 74 al. 75. Das in der Unvollkommenheit der Dinge bestehende metaphysische, sowie das die Person treffende physische Uebel der Strafe kann allerdings ein Mittel des Guten sein, aber nicht das moralische Uebel der Schuld, welches höchstens mit demselben in einem gewissen Zusammenhange stehen kann.

* Die Imputation der Ursünde, bei deren Begehung wir weder inducirend, noch cooperirend thätig gewesen, ist eine Zurechnung eigenthümlicher Art, welche durch die ganz unverdiente Imputation der Verdienste Christi ausgeglichen wird.

** Auch die Zurechnung gehört zu jenen Lehren der Ethik, deren Elemente durch die ganze Disciplin zerstreut sind.

Von dem Gewissen.

§. 33.

Natur und Wesen des Gewissens. Dessen Wirklichkeit.

Das Gewissen kann als Vermögen, als Zustand und (wie dies meist geschieht, wenn von demselben die Rede ist) als Act betrachtet werden. Dieser ist seiner Natur nach vorübergehend, jedoch permanent in seiner Ursache, nemlich in dem Habitus der praktischen Grundwahrheiten (synteresis) [1]. Diese allgemeinen Grundsätze des sittlichen Denkens, Wollens und Thuns wendet das Gewissen auf das Einzelne an [2]. Dabei erweist sich dessen Act (wie dies in mehreren Sprachen schon durch die Wortbedeutung angezeigt wird) als ein Wissensact. Dieses Wissen bezieht sich nicht auf Ideen und Erkenntnisse des Menschen, als solche, sondern auf dessen äußere und innere individuelle, somit nur auf eigene, nicht auf fremde Thaten [3]), denn

---

1) Ps. XXXVI. 27. Mt. VII. 12.

2) Conscientia nihil aliud est, quam applicatio scientiae ad aliquem specialem actum. Thom. de verit. q. 17. s. a. 3.

3) Platner (Philos. Aphor.) verwechselt das Gewissen mit der Zurechnung, indem er behauptet, daß das Gewissen in seiner richterlichen Funktion auch auf die Thätigkeit Anderer sich erstrecke.

das Gewissen ist auch ein Bewußtsein, wobei derselbe Mensch der Wissende und Gewußte ist. Hiezu kömmt eine Erkenntniß des ausgesprochenen göttlichen Willens d. i. des Sittengesetzes und des Verhältnisses bestimmter Handlungen zu demselben, worauf der ganze Vorgang mit einem Urtheile abschließt, nicht über deren Existenz, Urheber, Nützlichkeit oder Schädlichkeit (was Sache der Imputation und der klugen Berechnung ist), sondern über deren sittlichen Charakter und die daraus hervorgehende Verbindlichkeit. Das Gewissen hat demnach einen individuellen, praktischen und religiösen Charakter.

Es haftet nicht am Willen [1]), sondern an dem geistigen Erkenntnißvermögen d. h. an dem Gefühle und der praktischen Vernunft. Der Mensch hat ein Gefühl (Herz) sowie für das Wahre und Unwahre, so auch für das Gute und Böse, das Rechte und Unrechte, wobei das Gewissen in unmittelbarer, reflexionsloser Weise sich äußert [2]). Aber auch seine Intelligenz ist auf das Praktische gerichtet [3]), wobei das Gewissen in syllogistischer Form sich ausspricht. So aufgefaßt ist es ein Urtheil der praktischen Vernunft, welches befiehlt, was von uns in einem bestimmten Falle gethan oder unterlassen werden soll, oder anzeigt, was hätte

---

[1]) Mosheim und Horneius von Helmstedt haben das Gegentheil behauptet, allein wie es nicht vom Willen des Menschen abhängt, ein Gewissen zu haben oder nicht, so ist auch die Wirksamkeit desselben nicht in seine Hand gelegt.

[2]) Charissimi, si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum. I Joh. III. 20. 21. Cf. Job. XXVII. 6. I reg. XXIV. 6 sq. III reg. II. 44.

[3]) Das Gewissen ist daher συνειδησις Sap. XVII. 11—13 und hat seine λογισμους. Rom. II. 15.

geschehen oder unterbleiben sollen, um unsere Thätigkeit dem göttlichen Willen d. i. dem Sittengesetze zu conformiren.

* Das Gewissen ist ein Urtheil der praktischen Vernunft, nicht selbst ein praktisches Urtheil in dem Sinne, daß immer geschehen müßte, was es verlangt, und es einen rein praktischen und nicht zugleich einen speculativen Charakter hätte. — Es ist im Unterschiede von der Synteresis stets auf das Partikulare gerichtet, auf welches es mit Rücksicht auf den göttlichen Willen nicht bloß hinweist, sondern das es auch (als Fas oder Nefas) gebietet oder verbietet. — Auf die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gehend und hiedurch vom natürlichen Gesetze sich unterscheidend hat es die Bestimmung, dem Menschen den rechten Weg zu zeigen und ihn auf demselben zu leiten. Die strafende Funktion hat es nicht vom Schöpfer, sondern durch die, jedoch keineswegs nothwendige Schuld des sündigen Menschen erhalten, so daß dieselbe als accidentell zu betrachten ist.

Als Vermögen und weil an das Gefühl und die Intelligenz gebunden ist es mit diesen Fähigkeiten der Bildung fähig und bedürftig und entwickelt sich insbesondere im Verkehr mit geistig höher stehenden namentlich mit dem höchsten Wesen, somit durch Vermittlung der Offenbarung und des heiligen Geistes, Röm. IX. 1., eine Wahrheit, welche für die Beurtheilung fremder, oder der eigenen, aber einer früheren Lebensperiode angehörigen sittlichen Thätigkeit von großer praktischer Bedeutung ist.

Das Gewissen hat nicht nur eine reale Existenz, sondern ist auch etwas Ursprüngliches, der menschlichen Natur Anerschaffenes, so daß man, wenn von Gewissenlosigkeit die Rede ist, nicht an den Mangel des Gewissens,

sondern nur an das Streben denken darf, sich (was aber nie gelingen kann) von demselben zu emancipiren. Abgesehen von den unzweideutigen Aussprüchen der Offenbarung kündigt es sich im Selbstbewußtsein eines Jeden als wirklich an, so daß der Mensch die Wirklichkeit seines eigenen Wesens läugnen müßte, wenn er das Gewissen für eine bloße Einbildung erklären wollte. Wäre es ein Gebilde der Phantasie, so hätten die vielen und ernstlichen Emancipations-Versuche, die zu allen Zeiten gemacht worden sind, schon längst gelingen müssen. Wer hat es je auszusprechen gewagt, daß er gewissenlos sei! Und wo gibt es ein Volk, in welchem die Wirklichkeit des Gewissens nicht geglaubt und nicht in vielfacher Weise bezeugt wäre! Es ist dasselbe nicht etwa bloße Furcht vor der verdienten Strafe, denn es gibt auch ein bloß mahnendes, gutes und lohnendes Gewissen; es ist nicht die accidentelle Folge des Sündenfalles, mit welchem nur seine richterlich-strafende Funktion und hiedurch das erhöhte Bewußtsein um dessen Existenz begonnen hat; es ist nicht eine Frucht der Erziehung, welche nur bereits vorhandene Fähigkeiten und Kräfte entwickeln und bilden kann; seine sich immer gleich bleibende Stimme ist ebenso wenig die Stimme der stets wechselnden Leidenschaft.

§. 34.

Eintheilung des Gewissens.

Das Eine und untheilbare Gewissen äußert sich auf mannigfaltige Weise, was eine Eintheilung möglich macht.

Nach seiner gesetzgebenden Funktion wird es als das (einer Handlung oder Handlungsweise) vorausgehende

(antecedens), nach seiner richterlichen als das nachfolgende (consequens) bezeichnet.

Das in der Region der Ungewißheit, der bloßen Vermuthung und des Zweifels sich bewegende Gewissen ist noch nicht gebildet (nondum formata), während bei dem gebildeten (formata) der Wissensact vollendet und hiemit ein Urtheil zu Stande gekommen ist.

Das bereits gebildete Gewissen ist rücksichtlich der Wahrheit ein richtiges (recta, vera), wenn es mit richtiger Angabe des Grades für erlaubt oder unerlaubt erklärt, was in der That erlaubt oder unerlaubt ist; irrig (erronea, falsa) dagegen, wenn die Wirklichkeit der Annahme in dieser Beziehung widerspricht [1]).

Je nachdem der Irrthum hätte beseitigt werden können und sollen oder nicht, ist das Gewissen ein überwindlich (vincibiliter) oder unüberwindlich (invincibiliter) irriges. In letzterem Falle ist der Irrthum allerdings nicht an sich und absolut, wohl aber relativ und subjectiv unüberwindlich [2]).

---

[1]) Witsius behauptet, daß das irrige Gewissen gar kein Gewissen sei, Kant, Fichte, Mutschelle, daß die practische Vernunft nicht irren könne. Allein ein falsches Urtheil ist doch wirklich ein Urtheil, und die irrende theoretische Vernunft wird, weil von der practischen nicht real verschieden, diese unfehlbar in den Irrthum hineinziehen. Ist auch ein Irrthum in Bezug auf die allgemeinsten ethischen Grundwahrheiten nicht möglich, so doch, da in denselben die Art und Weise und die Mittel ihrer Realisirung nicht angegeben sind, in Bezug auf die Anwendung derselben auf concrete Fälle. Cf. Thom. in 2 sent. dist. 39. q. 3. a. 2.

[2]) Hienach ist die Behauptung Geishüttner's zu beurtheilen: „Was nicht anders gedacht werden kann, ist eben deswegen wahr; es gibt also kein unüberwindlich irriges Gewissen."

Zu den Unterarten des irrigen Gewissens zählt das weite (lata) Gewissen der in sittlicher Beziehung allzu Liberalen, das pharisäische der Heuchler, welche Mücken seihen und Kameele verschlingen [1]), das ängstliche der Scrupulanten, welche mit ihrer regen Phantasie Pflichten, Pflichtverletzungen und Todsünden erſinnen, wo keine sind, das verwirrte (perplexa) derjenigen, welche in einem bestimmten Falle die Sünde für unvermeidlich halten.

Nach seiner leichten oder schweren Erregbarkeit ist das Gewissen ein zartes (tenera) [2]) oder nahezu erstorbenes (emortua), welches den Menschen dahin bringt, daß er gleichgiltig die größten „Sünden wie Wasser verschlingt."

In seiner richterlichen Funktion wird das andauernd strafende Gewissen als ein böses (mala), das, insbesondere mit bleibender innerer Zufriedenheit lohnende als ein gutes (bona, tranquilla) bezeichnet.

Das noch nicht gebildete Gewissen erhält nach dem Zweifel, der Ungewißheit und den verschiedenen Graden der Wahrscheinlichkeit verschiedene Bezeichnungen.

§. 35.

Autorität des Gewissens.

Die Autorität des Gewissens ist eine unbedingte, weßwegen es niemals erlaubt ist, wider den Ausspruch desselben zu handeln [3]). Wer sein Gewissen verachtet, der verachtet in demselben das Organ des höchsten Gesetzgebers,

---

[1]) Mt. XXIII. 23 sq.

[2]) Luc. XVI. 10.

[3]) Quidquid fit contra conscientiam, aedificat ad gehennam. Conc. Lateran. IV. c. 13. de restit. spol.

durch welches er das Sittengesetz dem Einzelnen promulgirt und hiemit für ihn verbindlich macht und dasselbe von den nicht verpflichtenden physischen und psychologischen Gesetzen unterscheidet. Das Sittengesetz ist die objective und entfernte, das Gewissen die subjective und nächste Richtschnur des Handelns [1]. Die ehrliche und ungeheuchelte Auffassung entscheidet daher über den sittlichen Charakter der menschlichen Thätigkeit [2], und was nicht aus derselben stammt, ist Sünde [3]. Diese unbeschränkte Macht des Gewissens bezeugt selbst der Irrthum, sowie das allgemeine Bewußtsein [4].

§. 36.

Von dem irrigen Gewissen und dessen Unterarten.

Auch das irrige Gewissen, welches wenigstens subjective Wahrheit vermittelt, bindet den Willen des Menschen, so daß es nicht erlaubt ist, gegen dasselbe zu handeln. Es ist ein formirtes Gewissen, wobei es jedenfalls zu einem Urtheil kommt, wenn auch dieses, objectiv be-

---

[1] Jenes macht daher dieses nicht überflüssig, wie Joh. Andr. Cramer meint.

[2] Actus humanus judicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum comprehensum. Thom. quodlib. III. 7. Das begründet allerdings eine gewisse Autonomie des Menschen.

[3] Omne, quod non est ex fide (persuasione, conscientiae dictamine) peccatum est. Rom. XIV. 23. Cf. Thom. 1. 2. q. 19. a. 5.

[4] Die Secte der Conscientiarier. — Socrates Xen. Memor. I. 3. In omni vita sua a recta conscientia transversum unguem non oportet discedere. Cic. ep. ad Attic. XIII. 20. Et virtutis et vitiorum sine ulla divina ratione (?) grave ipsius conscientiae pondus est, qua sublata jacent omnia. De nat. Deor. III. 35.

trachtet, ein falsches ist, was aber gar nicht zum Bewußtsein kommt. Es ist dieses Urtheil auch kein gegenstandloses, denn über das Nichtseiende kann man nicht urtheilen, nur wird Eines für das Andere genommen, das Gute für das Böse, das Erlaubte für das Unerlaubte und umgekehrt, wobei dem Geiste eine ähnliche Täuschung begegnet, wie oft den Sinnen. Wer das, was er unzweifelhaft für gut und sittlich nothwendig hält, unterläßt, oder das, was ihm unbedenklich als böse erscheint, thut, hat einen bösen Willen, welcher die Quelle der formellen Sünde ist [1]), so daß man also auf doppelte Weise sündigen kann, einmal indem man wider das Gesetz, und dann, indem man wider das Gewissen handelt, obwohl nicht wider das Gesetz [2]). Die verbindende Kraft des Gewissens ist keine geringere, als die des göttlichen Gesetzes, welches durch Vermittelung des ersteren den Menschen in Pflicht nimmt [3]).

Das unverschuldet irrige Gewissen entschuldiget nicht nur von Sünde [4]), sondern kann sogar auch bei vorhandenem guten Willen, den Gott gewiß auch in einem

---

[1]) I Cor. VIII. 4—13. Actus judicantur secundum *voluntatem* agentium. Voluntas autem movetur *a re apprehensa.* Unde in id voluntas tendit, quod ei vis apprehensiva repraesentat et secundum hoc qualificatur et specificatur actio. Si igitur ratio alicujus judicet, aliquid esse peccatum et voluntas feratur in id faciendum, manifestum est, quod homo habet voluntatem faciendi peccatum etc. Thom. in Rom. XIV. lect. 2. Etiam in *per se malis* conscientia erronea ligat. l. c. Cf. 1. 2. q. 19. a. 5.

[2]) Thom. quolibet. VIII. 13.

[3]) *Eadem* virtus est, qua praeceptum ligat et qua conscientia ligat ... quod conscientia ligare dicitur vi praecepti divini. Thom. quaest. disp. de conscientia.

[4]) Thom. quodlib. VIII. q. 6. a. 15.

objectiv nicht guten Werke nicht unbelohnt läßt, die Quelle des Verdienstes werden [1]). Das verschuldet irrige, das pharisäische und weite Gewissen dagegen entschuldiget nicht nur nicht [2]), sondern der direct oder indirect gewollte Irrthum versetzt den Menschen sogar in die Nothwendigkeit der Sünde, so daß er in beiden Fällen, jedoch jedesmal aus einem anderen Grunde sündiget, er mag seinem Gewissen Folge leisten oder nicht.

Im Zustande des unverschuldet perplexen Gewissens wird, die Unerläßlichkeit des Handelns vorausgesetzt, keine Sünde begangen, wenn der Handelnde wenigstens auf möglichste Abminderung des nach seiner Vorstellung unvermeidlichen Bösen bedacht dasjenige wählt, was ihm das geringere Uebel zu sein scheint.

* Der Beichtvater, welcher sich wohl in Acht zu nehmen hat, daß er nicht etwa selbst durch Laxismus oder Rigorismus in seinen Beichtkindern ein irriges Gewissen erzeuge, hat diejenigen, welche mit einem solchen zu ihm kommen, durchschnittlich allerdings zu belehren, manchmal aber die Belehrung vorläufig zu unterlassen, wenn sie nämlich unnütz oder sogar schädlich wäre, weil der Pönitent, welcher bisher nur eine materielle Sünde beging, voraussichtlich formell sündigen würde.

** Wer in verschuldetem Irrthum handelt, incurrirt wenigstens nicht die kirchlichen Censuren und Strafen, welche auf die sündhafte Handlung gesetzt sind, die er zu vollbringen glaubt.

---

[1]) Non solum, qui operatur cum conscientia invincibiliter erronea *non peccat*, sed etiam probabilius acquirit *meritum*. Liguori de conscient. n. 6.

[2]) Thom. 1. 2. q. 19. a. 6.

Das nach seiner Ursache, dem Skrupel (scrupulus, lapis offensionis) benannte Gewissen, welches dem zarten ähnlich ist, von diesem aber durch seinen Ursprung und seine eigenthümlichen Erscheinungsformen sich unterscheidet, ist ein irriges Gewissen besonderer Art, weßwegen der für dieses oben aufgestellte Grundsatz auf jenes nicht anwendbar ist. Das noch nicht formirte Gewissen des Skrupulanten, dem die Zweifellosigkeit und Unbefangenheit des Irrenden mangelt, vermittelt nicht subjective Wahrheit, keine feste, sichere Ueberzeugung. Darum ist es ihm erlaubt, sich an äußere Gründe zu halten und gegen sein skrupulöses Gewissen zu handeln, wobei er, da seine Furcht ungegründet ist, nicht im practischen Zweifel, auch nicht so fast gegen sein Gewissen, als gegen den Skrupel handelt, welcher keine Norm der sittlichen Thätigkeit ist. Da der Skrupulant nicht selten Schwäche und Starrsinn, Ohnmacht des Willens und Eigenwilligkeit in sich verbindet, und, so wenig er auch dieses zu sein scheint und selbst zu sein glaubt, ein hochmüthiger Mensch ist, der Alles durch sich allein thun und das genugthuende Gefühl haben will, daß ihm Gott nichts mehr vorzuwerfen habe, so darf er nicht seinem eigenen Willen folgen, sondern soll sich in demüthigem Gehorsam der Leitung eines fremden Willens anvertrauen, sonst wird Trübsinn, erdrückende Selbstqual und Beängstigung oder, da die Extreme sich berühren, die Karrikatur der evangelischen Freiheit im weiten Gewissen sein bleibender Antheil werden.

§. 37.
Von der zum sittlichen Handeln nothwendigen Gewißheit.

Es ist Pflicht eines Jeden, der zu handeln im Begriffe steht, sich, wenn auch nicht objective, in die Sache fallende, aber oft unerreichbare, so doch subjective, in das Bewußtsein fallende Wahrheit, d. h. Gewißheit über den sittlichen Character, die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der zu vollbringenden Handlung zu verschaffen [1]). Die Gewißheit kann auf dem Gebiete der Moral, welches das der Freiheit ist, nicht die zwingende metaphysische oder physische, sondern nur die moralische sein, welche der freien Selbstentscheidung Raum läßt. Diese ist zum erlaubten Handeln nothwendig [2]), weil ohne dieselbe das Gewissen keine zuverlässige Norm der Thätigkeit wäre und der Handelnde der Gefahr zu sündigen sich aussetzen würde; sie ist aber auch genügend, denn wenn sie auch nicht die Evidenz der Demonstration gewährt [3]), vielmehr mit dem Gedanken, daß das Gegentheil des Angenommenen möglicher Weise wahr und recht sein könnte, verbunden ist, so beruht doch diese Besorgniß auf keinem erheblichen Grunde [4]). Die

---

[1]) Ante omnia opera verbum verax praecedat te et ante omnem actum consilium stabile. Eccli. XXXVII. 20. Die Fragen nach anderen Eigenschaften der menschlichen Handlungen sind nicht in der Moral, sondern in anderen Disciplinen zu beantworten.

[2]) Ad licite operandum sola non sufficit probabilitas, sed requiritur certitudo moralis de honestate actionis. Liguori de conscient.

[3]) Antonin. part. 5. tit. 10. §. 10.

[4]) Sap. IX. 13. Certitudo (moralis) admittit formidinem de

moralische Gewißheit schließt jeden eigentlichen Zweifel aus und erzeugt eine feste Ueberzeugung, wobei wir der Richtigkeit unserer Erkenntniß des wahren Sachverhaltes hinlänglich sicher sind, und nähert sich sogar in Bezug auf manche ethische Grundwahrheiten der metaphysischen Gewißheit.

§. 38.

Von dem Zweifel in Angelegenheiten des Gewissens.

Das **zweifelhafte** Gewissen (conscientia dubia) ist jener Seelenzustand, in welchem ein Urtheil noch nicht zu Stande gekommen ist, vielmehr zwischen zwei oder mehreren entgegengesetzten und in Betracht gezogenen Propositionen oder Meinungen, sie zugleich bejahend und verneinend, unentschieden und zustimmungslos hin und her geschwankt wird [1]).

Der **practische** Zweifel (dubium practicum) bezieht sich auf den sittlichen Character einer eigenen, particularen, unter bestimmten Verhältnissen und Umständen zu vollbringenden Handlung. In diesem zu handeln ist im

---

opposito et scrupulos, non tamen advertendos, sed contemnendos. Gerson.

[1]) Quandoque intellectus non inclinatur magis ad unum, quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in problematibus, de quibus rationes non habemus, vel propter apparentem aequalitatem eorum, quae movent ad utramque partem. Et ista est *dubitantis* dispositio, quae fluctuat inter duas partes contradictionis. Thom. de verit. a. 1. q. 14. Da sind rationes aeque ponderantes ad utramque partem. Antonin. p. 1. Sum. tit. 3. c. 10. §. 10. Sind diese Gründe auch stark, so ist deßwegen nicht Probabilität anzunehmen, wie die Probabilisten behaupten.

Allgemeinen nicht erlaubt, sondern, wenn möglich, die Handlung, welche man vorhat, zu suspendiren. Dies ist eine Regel der Vernunft [1]), denn, wer das thut, wovon er mit Grund annehmen muß, daß es eine Sünde sein könne, der setzt sich der Gefahr zu sündigen aus, in welcher er fallen wird [2]). Er hat keinen guten Willen und begeht daher eine Sünde von der Art und Schwere, wie er sie zu begehen fürchtet [3]).

Der speculative Zweifel bezieht sich zunächst und unmittelbar auf die Wahrheit [4]), auf die Sittlichkeit gewisser Handlungen aber entweder gar nicht oder nur mittelbar und im Allgemeinen, nicht im Besonderen. Wegen des Zusammenhanges des Wahren und Guten und des Erkennens und Wollens darf diese Art des Zweifels auf dem ethischen Gebiete zwar nicht unbeachtet gelassen werden, ist aber nicht schlechthin ein Hinderniß des erlaubten Handelns, welches vielmehr in manchen Fällen wegen des Vorhandenseins eines höher liegenden, allgemeinen Grundes sogar geboten sein kann.

---

[1]) Ausspruch des Schu-king bei Windischman: Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte 1827. t. I. Abth. I. p. 85. Bene praecipiunt, qui vetant, quidquid agere, quod dubites, aequum sit, an iniquum. Cic. de off. I. 9. „Das Bewußtsein, daß eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei, ist eine unbedingte Pflicht.“ Kant: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

[2]) Eccli. III. 27.

[3]) Qui aliquid committit vel omittit, in quo dubitat esse mortale, discrimini se committit . . . Quicunque autem se committit discrimini peccati mortalis, mortaliter peccat. Thom. in 4 sent. dist. 21. q. 2. Cf. Quodlib. 9. a. 15. Liguori de consc. n. 22.

[4]) Dubium speculativum principaliter respicit verum, practicum autem licitum. Liguori de consc. n. 21.

Während der positive Zweifel in Folge des Hervortretens gleich starker Gründe für und gegen eine Proposition erwacht, lassen sich bei dem negativen Zweifel gar keine wirklichen Gründe beibringen, die Sache aber, um die es sich handelt, ist doch erkannt und in Erwägung gezogen, also kein reines Nichtwissen vorhanden. Wer negativ über den sittlichen Character einer Handlung zweifelt, darf, wenn ein zureichender Grund für deren Unerlaubtheit sich nicht herausstellt, dieselbe vollbringen, da der obwaltende Zweifel in diesem Falle als ein ungegründeter zu betrachten ist.

Bezieht sich der Zweifel auf die Existenz des Gesetzes, eine Vorbedingung der daraus hervorgehenden moralischen Nöthigung oder ein das Gesetz erst begründendes Factum (dubium legis sive juris), so ist eine Verpflichtung, dasselbe zu beobachten, nicht vorhanden, welcher Grundsatz nur in Bezug auf die natürlichen Gesetze einer Beschränkung unterworfen ist. Das Gesetz muß, um zu obligiren, nicht nur in sich bestimmt, sondern es muß auch ein bestimmtes Wissen von dem Dasein und der Obligationskraft desselben vorhanden sein [1]. Ein zweifelhaftes Gesetz ist ein nicht promulgirtes, welches, wenn es auch existiren sollte, keinen obligatorischen Charakter hat [2]. Sollte es daher auch übertreten werden, so würde nur

---

[1]) Nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti. Thom. de verit. q. 17. a. 13. Praeceptum non ligat, nisi per scientiam. Quaest. disp. de conscient. Lex dubia non potest certam inducere obligationem. Liguori de conscient. n. 26.

[2]) Thom. 1. 2. q. 90. a. 4.

gegen den materiellen, nicht gegen den formellen göttlichen Willen gehandelt, welcher allein für uns maßgebend ist.

* Durch Anwendung des leicht mißzuverstehenden, ursprünglich nicht für ethische, sondern rechtliche Verhältnisse berechneten, dem ewigen göttlichen Ordnungswillen gegenüber schwer zu rechtfertigenden Grundsatzes: Conditio possidentis est melior wird nichts Anderes erzielt, als eben angegeben worden ist. Im Uebrigen kann nach nichtrigoristischer Anschauung das zweifelhafte Gewissen, welches ein noch nicht formirtes ist, allerdings durch principia reflexa gebildet werden z. B. in Bezug auf bereits vollbrachte Handlungen durch den Grundsatz: Factum non praesumitur, nisi probetur, bei dem partiellen Zweifel durch die Grundsätze: Odia sunt restringenda, favores ampliandi; potior est ratio aequitatis, quam stricti juris; in obscuris minimum tenendum etc.

Wenn im positiven und practischen Zweifel das Gewissen durch eine genügende Autorität oder Anwendung eines allgemein anerkannten Grundsatzes sich nicht bilden läßt, sondern der Zweifel fortbesteht und doch **sofort gehandelt werden muß**, so ist das wirklich Sichere zu wählen, denn es kann nicht erlaubt sein, Etwas zu thun, wodurch man zu sündigen fürchtet, wenn man die Gewißheit hat, daß man nicht sündigen wird, wenn man das Gegentheil davon thut.

§. 39.

Von der Wahrscheinlichkeit in Sachen des Gewissens.

Manchmal gelingt es dem Menschen im Falle der Ungewißheit, sich über die niedere Sphäre des Zweifels zu er=

heben, ohne moralische Gewißheit, sondern nur etwas Mittleres zwischen Beiden erreichen zu können, nemlich eine bloße Meinung (opinio), welche von jenem durch die erfolgte Zustimmung, von dieser durch die gegründete Furcht sich unterscheidet, daß das Gegentheil von dem Angenommenen wahr und sittlich gut sein möchte [1]). Alle Meinungen sind, absolut genommen, wahr oder falsch, in Relation zu unserer Erkenntniß aber aufgefaßt, können sie den bloßen Schein der Wahrheit an sich haben, wahrscheinlich (probabiles) sein. Wegen des in Verschiedenen ungleichen Maßes der Erkenntniß kann es wohl Grade der Probabilität, aber kaum universell probable Meinungen geben d. h. solche, welche aller Welt als wahrscheinlich gelten, so daß wegen des relativen und subjectiven Characters des Wahrscheinlichen das Bestreben derjenigen, welche in dieser Beziehung allgemein geltende Traditionen und Regeln des Handelns einführen wollen, einer genügenden Grundlage entbehrt.

In den durch die Frage: ob es erlaubt oder vielleicht sogar Pflicht sei, einer mehr oder minder wahrscheinlichen Meiuung zu folgen, entstandenen, nicht über das Jahr 1571 zurückgehenden probabilistischen Streitigkeiten, welche durch abweichende Auffassung des Sicheren und Wahrscheinlichen mit seinen Graden, durch Abstraction von der Wirklichkeit, durch Mangel an Einsicht in die Consequenzen der aufgestellten Principien u. s. w. so hoch sich steigerten, daß sie das Einschreiten von Seite der Kirche

---

[1]) Opinio est actus intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. Thom. 1. q. 9. a. 9.

hervorriefen [1]), wurden insbesondere **vier Theorien** aufgestellt.

Nach dem **laxen Probabilismus** dürfte man mit einziger Ausschließung des evident Unbegründeten und augenfällig Falschen eine schlechthin probable Meinung, für welche sich irgend ein Grund anführen läßt (opinio tenuiter probabilis), zur Richtschnur des sittlichen Handelns machen, ja selbst mit Umgehung aller inneren Gründe an eine bloß menschliche Autorität, an das Zeugniß eines einzigen, angeblich bewährten, insbesondere neueren Autors sich halten [2]). Rom hat mit Recht den in dieser Form auftretenden Probabilismus verworfen [3]), denn die menschliche Erkenntniß ist nicht unbedingt das Maß der Dinge, und es verhält sich nicht Alles so, wie es dem Einzelnen erscheint, sonst müßte bei dem Widerspruche der menschlichen Ansichten und Meinungen das Wahrscheinliche zugleich wahr und unwahr sein, was nicht anzunehmen ist. Die wahrscheinliche Meinung der laxen Probabilisten erscheint der wahrscheinlicheren und sicheren gegenüber als die unwahrscheinliche, welcher

---

[1]) Mehrere der extremsten Behauptungen sind verworfen im Decret Alexander VII. vom 7. Sept. 1665 und vom 18. März 1666, im Decret Innocenz XI. vom 2. März 1679, im Decret Alexander VIII. vom 24. Aug. 1690. Cf. Viva: Damnatarum thesium theologica trutina. Die provenciales Paskals und die Schriften mehrerer Jesuiten.

[2]) Liguori de consc. n. 40. Caramuel theol. fund. p. 133. 138.

[3]) Innocenz XI. verwarf unter anderen die Sätze: Generatim dum probabilitate intrinseca sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non excedatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus. Si liber sit alicujus junioris et moderni, debet opinio censeri probabilis, dummodo non constet, rejectam esse a sede apostolica tamquam improbabilem.

zu folgen der sittliche Ernst und die Pflicht der Prüfung [1]) verbietet. Die Erfüllung der gegenseitigen Pflichten des Rechtes und der Liebe würde durch diese Theorie lahm gelegt. Sie enthält Principien, aus welchen naturgemäß viele für das sittliche Leben höchst nachtheilige Consequenzen hervorgehen, wofür sich allerdings irgend ein Grund anführen läßt [2]).

Die Anhänger des Tutiorismus halten keine Art von Probabilität für zureichend zum sittlich erlaubten Handeln, wenn dieselbe auch (im Verhältnisse zum Subject) den stärksten Schein der Wahrheit an sich tragen sollte. Ist, sagen sie, Evidenz nicht erreichbar, so darf man sich nicht an die wahrscheinlichere, sondern man muß sich an die aus dem Verhältnisse zum Gesetze hervorgehende sichere Meinung (opinio tuta sive tutior) halten, so daß das Gesetz bei dem Mangel völliger Gewißheit nicht etwa bloß ausnahmsweise und als Rath, sondern immer zu erfüllen wäre, wodurch angeblich alle Gefahr zu sündigen beseitiget würde. Auch diese, der strengeren Frömmigkeit unläugbar zusagende, scheinbar einfache und im Gesetze einen festen Anhaltspunkt darbietende Theorie ist nicht mit Unrecht von Rom ver-

---

[1]) I Thess. V. 22.

[2]) Man darf, wurde behauptet, wenn ein anderer Weg zur Rettung nicht offen steht, ungerechte Ankläger, Zeugen und Richter tödten, bloß um der Lust willen essen und trinken, um eines Vortheils willen ohne Absicht und mit Mentalrestrictionen schwören, um den angeblich verdienten Lohn zu erhöhen, die Herrschaft bestehlen u. s. w. Nicht Alle aber, welche des laxen Probabilismus beschuldiget werden, sind Anhänger desselben, wie sich dies unter Andern auch in Bezug auf die Moral des Escobar und Mendoza beweisen läßt, gegen welche in der neueren Zeit so schwere Anklagen erhoben worden sind.

worfen worden[1]). Die Anhänger derselben streben nach dem Unmöglichen, nemlich nach demonstrativer Gewißheit, welche auf dem Gebiete der Moral im Allgemeinen nicht erreichbar ist[2]), und versprechen Unmögliches, nemlich die Beseitigung jeder Sündengefahr, da doch die Gefahr zu sündigen nicht bloß in der Richtung zum Gesetze, sondern auch in der entgegengesetzten liegt, und das Zuviel eben sowohl schadet, wie das Zuwenig. Das Gesetz, welches seiner Existenz und seinem verpflichtenden Charakter nach zweifelhaft sein kann, über Manches sich gar nicht, über Anderes nur im Allgemeinen sich ausspricht, ist nicht immer ein sicherer Anhaltspunkt für das sittliche Handeln, jedenfalls aber ist das Gesetz um des Menschen und nicht der Mensch um des Gesetzes willen da[3]). In Bezug auf die gegenseitigen Pflichten ist der Tutiorismus eben so unausführbar, wie der laxe Probabilismus. Er hat nicht nur schlimme Grundsätze zur Geltung zu bringen gesucht[4]), sondern würde, da dessen Absehen fast ausschließlich auf die Vermeidung der Sünde gerichtet ist, in seiner Consequenz zu völliger Unthätigkeit hinführen. Indessen kann die Befolgung der sicheren Meinung in einzelnen Fällen immerhin entweder Pflicht oder wenigstens angerathen sein[5]).

---

[1]) Alexander VIII. censurirte den jansenistischen Fundamentalsatz: Non licet sequi opinionem inter probabiles probabilissimam.

[2]) Thom. 2. 2. q. 70. a. 2. Antonin. 1 part. tit. 3. cap. 10.

[3]) Luc. XIII. 10—18.

[4]) Necesse est, infidelem in omni opere peccare. Omne, quod non est ex fide christiana supernaturali, quae per dilectionem operatur, peccatum est. Tametsi detur ignorantia invincibilis juris naturae, haec in statu naturae lapsae operantem ex ipsa non excusat a peccato formali etc.

[5]) In Glaubenssachen, bei Spendung der Sakramente, bei vor-

Die strengeren Probabilisten (unter welchen wohl Liguori der vorzüglichste ist) sagen, man dürfe im Falle der Ungewißheit sich allerdings an keine Meinung halten, welche nur eine geringe Wahrscheinlichkeit für sich hat, dagegen aber mit Außerachtlassung der wahrscheinlicheren und sicheren, einer wahrhaft probablen folgen (opinio vere probabilis), welche derartige Gründe für sich hat, daß sie die Zustimmung eines klugen (rechtschaffenen, erfahrenen) Mannes zu gewinuen vermag [1]. Auch gegen diese in der Kirche geduldete und von Vielen vertheidigte Theorie bestehen nicht unerhebliche Bedenken. Durch die gegebene relative Bestimmung wird die Frage, was eine wirklich wahrscheinliche Meinung sei, nicht beantwortet, sondern es werden dadurch nur neue Fragen angeregt. Da ferner die Probabilität keine objective, sondern nur eine subjective Bedeutung hat [2]), vor dem eigenen Bewußtsein aber jeder Meinung eine andere entgegengesetzte gegenüber steht, welche gleichfalls auf Wahrheit Anspruch macht, so ist zwischen den sozusagen Paar und Paar auftretenden Meinungen nur ein dreifaches Verhältniß möglich. Die wahrscheinliche Meinung, welcher eine andere gegenübersteht, kann als gleich wahrscheinlich mit derselben erscheinen. In

handener Gefahr, Andern Unrecht zu thun, sie an Leib und Leben oder an ihrem Eigenthume zu beschädigen, darf man durchschnittlich nur an das zuverläßigste Urtheil sich halten.

[1]) Opinio probabilis est, quae gravi ratione nititur vel intrinseca rationis vel extrinseca auctoritatis, quod valet ad se trahere assensum viri prudentis, etsi cum formidine oppositi. Liguori de consc.

[2]) Homo in iis, quae ad propriam personam pertinent, debet formare conscientiam *ex propria scientia.* Thom. 2. 2. q. 17. a. 2.

diesem Falle aber hat man nicht mehr wirkliche Probabilität, sondern nur den Zweifel. Es ist daher den Anhängern des Aequiprobabilismus nicht mit Unrecht vorgeworfen worden, daß sie im practischen Zweifel zu handeln erlauben [1]). Die wahrscheinliche Meinung kann der entgegengesetzten gegenüber auch als die minder wahrscheinliche sich darstellen. Erlaubt der Probabilist, einer solchen Meinung zu folgen, so stellt er sich auf den Standpunkt des von der Kirche mißbilligten laxen Probabilismus oder nähert sich wenigstens demselben. Erscheint die angeblich wahrscheinliche Meinung der entgegengesetzten gegenüber als die wahrscheinlichere, und wird diese von den Probabilisten als Richtschnur des Handelns proponirt, so haben sie hiemit das Lager der Probabilisten verlassen und sind in das der Probabilioristen übergetreten, was auch wirklich nicht Wenige unter ihnen gethan haben, welche ihre wahrscheinliche Meinung so umzäunen und für dieselbe so bedeutende Gründe in Anspruch nehmen, daß sie in der That als die wahrscheinlichere sich darstellt. Einige derselben bezeichnen ganze Klassen von Handlungen, in Bezug auf welche es nach ihrer Ansicht nicht erlaubt ist, der bloß wahrscheinlichen Meinung zu folgen [2]).

Nach der Theorie des Probabiliorismus besteht in Fällen der Ungewißheit das Recht und die Pflicht, nicht die sichere oder bloß wahrscheinliche, sondern die wahr-

---

[1]) Anders verhält es sich, wenn der sittliche Character in Frage kommender Handlungen feststeht und nur Utilitäts- oder Opportunitätsfragen auftauchen, in welchem Falle es vielfach gleichgeltend oder dem Belieben des Menschen anheimgestellt ist, ob er überhaupt, ob er so oder so handeln will.

[2]) Liguori de consc. Terillus: Tractatus de consc. probabili.

scheinlichere Meinung (opinio probabilior) zur Richtschnur des Handelns zu machen d. h. diejenige, welche an sich starke und im Verhältnisse zu den Gegengründen stärkere Gründe für sich hat, als die entgegengesetzte. Diese Theorie verlangt größeren sittlichen Ernst, als der Probabilismus, ist aber immerhin der Freiheit viel günstiger, als der Tutiorismus. Der Anhänger des Systems der größeren Wahrscheinlichkeit ist, an die gewöhnliche Handlungsweise der Menschen sich anschließend und den häufigen Aufforderungen der Offenbarung zur Erforschung der Wahrheit [1]) Gehör schenkend, bemüht, derselben wenigstens so viel als möglich sich zu nähern, wobei allerdings auch die Möglichkeit (die aber nirgend maßgebend ist) bleibt, daß die der wahrscheinlicheren entgegengesetzten Meinung die objectiv wahre sei. Ist sie aber dieses auch wirklich, so ist sie doch nicht die subjectiv, für den Meinenden wahre, welcher nach dem Uebergewicht der Gründe sich für die andere entscheidet. Dieses Uebergewicht aber aufzufinden erheischt in der Regel keinen außerordentlichen Fleiß und Kraftaufwand (wozu allerdings Niemand verpflichtet ist), und es stellt sich dasselbe meist viel leichter heraus, als die Gegner dieser, angeblich ernstere Gemüther beunruhigenden Theorie anzunehmen geneigt sind.

§. 40.

Von der Gewissenhaftigkeit und der Gewissenlosigkeit, dem bösen und guten Gewissen.

Die (von der einsichtslosen, beunruhigenden, unsicheren, den sittlichen Fortschritt hemmenden Gewissensängstlichkeit

---

[1]) Ps. CXVIII.

verschiedene) Gewissenhaftigkeit (das zarte, bleibend empfindsame Gewissen) ist das feste, verständige und beharrliche Bestreben, sein Gewissen möglichst auszubilden, auf dessen Stimme zu achten und derselben, als dem Echo der Stimme des höchsten Gesetzgebers, in Allem, auch dem minder Wichtigen treu zu folgen.

Außer dem natürlichen Motive der Freude eines guten und der Qual eines bösen Gewissens ist es insbesondere die Liebe Gottes, dessen Gesetz und Willen, um dem Menschen den rechten Weg zur Erlangung seines Endzweckes zu zeigen, im Gewissen sich ankündigt, welche zur Gewissenhaftigkeit bestimmen soll.

Die Gewissenlosigkeit ist kein völliges Lossein von dem (anerschaffenen, zur menschlichen Natur gehörigen) Gewissen, sondern nur der Vorsatz und das Bestreben des Menschen, sein geistiges Ohr gegen die Stimme desselben zu verschließen. Der daraus hervorgehende Ungehorsam, welcher kein Ungehorsam gegen sich selbst, sondern gegen Gott ist, schreitet dann in der Regel durch die Angewöhnung an das Böse von dem sittlichen Leichtsinn im weiten und laxen Gewissen zur höchsten Erscheinungsform der Gewissenlosigkeit, zur sittlichen Abstumpfung des gebrandmarkten Gewissens fort, welche jedoch nicht die Fühllosigkeit eines Todten, sondern eines Schlafenden ist, der jeden Augenblick aus seinem verderblichen Schlummer erwachen kann [1]). Der Mensch kann ohne sein Verschulden ein mehr oder minder ungebildetes oder irriges Gewissen haben. Die Gewissenlosigkeit aber, welche die Folge freien bösen Thuns und Wollens, insbesondere des Unglaubens [2]), des

[1]) Gen. IV. 13. Mt. XIV. 2. XX. 7. Act. XXV. 25 sq.

[2]) I Tim. IV. 1.

Scepticismus, Materialismus und Pantheismus ist, darf niemals als unverschuldet betrachtet werden.

Die Frucht der Gewissenlosigkeit ist das zwar nicht an und in sich, aber auf denjenigen, in welchem es ist, böse Gewissen, nemlich das nachfolgende Gewissen in seiner beharrlich strafenden Function. Dieses ist die Furie der Alten, der unabweisbare, nichts nach dem Menschen fragende Ankläger in der eigenen Brust [1]), welcher den Schuldigen hienieden nicht selten zum Wahnsinn und zur Verzweiflung treibt und jenseits als schon gerichtet vor den göttlichen Richterstuhl hinstellt, um fortan für ihn ein Feuer zu sein, das nicht auslöscht, ein Wurm, der nicht stirbt.

Die edle Frucht der Gewissenhaftigkeit ist das ruhige, gute Gewissen, nemlich das Gewissen in seiner nachfolgenden, beharrlich belohnenden Function. Dieses ist die Quelle wahrer Freude [2]) und festen Gottesvertrauens [3]), und dessen gutes Zeugniß der Ruhm des Christen [4]), wodurch es ihm möglich wird, sich über die schwankenden Urtheile und Meinungen der Menschen zu erheben und nur Gottes Beifall zu suchen [5]).

---

1) Quae poena gravior, quam interioris vulnus conscientiae, quod severius judicium, quam domesticum, quo unusquisque sibi est reus seque ipse arguit? etc. Ambros. de off. III. 4. 5.

2) Eccli. XIII. 30. Prov. XV. 15. XXIII. 1—3. Ambros. de off. I. 31.

3) I Joh. III. 21.

4) II Cor. I. 12.

5) Senti de Augustino, quod lubet, sola me conscientia in oculis Dei non accuset. Augustin. contr. Secundin. c. 1.

Drittes Hauptstück.

Von dem Verhältnisse des menschlichen Thuns und Lassens zu dem göttlichen Willen.

Erste Unterabtheilung.

Von der Moralität der menschlichen Handlungen überhaupt.

§. 41.

Von den Requisiten einer sittlichen Handlung.

Nur jene Handlungen des Menschen, sowie die dadurch begründeten Zustände haben einen sittlichen Character, welche in Beziehung stehen zu dem Sittengesetze und mit freier Willensthätigkeit vollbracht werden, welcher, obwohl das Sittliche etwas Begehrliches und darum vorherrschend Sache des Willens ist, eine gewisse Erkenntniß vorausgehen muß [1]).

Jede wahrhaft menschliche Handlung hat nicht bloß einen allgemeinen sittlichen Character (sensu medio), sondern auch eine bestimmte sittliche Qualität, bestimmt nicht nach Gut allein oder Bös allein oder nach Beidem zugleich, sondern entweder nach Gut oder nach Bös, so daß einige Handlungen und sittliche Zustände in fixer Weise gut, andere in eben so feststehender Weise böse sind [2]).

---

[1]) Nihil volitum, nisi praecognitum. — Actus si non praecedat a ratione deliberata proprie loquendo moralis non est. Thom. 1. 2. q. 18. a. 9. Daher können nur die actus humani, nicht die actus hominis den moralischen beigezählt werden.

[2]) Nach pantheistischer Anschauungsweise gäbe es nur gute, nach lutherischer nur an und in sich böse, nach heidnischer gut-böse menschliche Handlungen. Gegen letztere äußert Tertullian: Non potest aliud esse, quod vere quidem est bonum seu malum. Omnia

Die guten und bösen sittlichen Handlungen und Zustände sind nicht etwa graduell, sondern specifisch von einander verschieden, zwar nicht in jeder, aber wenigstens in der Richtung zu dem Sittengesetze hin, weßwegen sie sich gegenseitig ausschließen, wie Ja und Nein [1]).

Um über die bestimmte Sittlichkeit des menschlichen Thuns und Seins ein entsprechendes Urtheil fällen zu können, ist Rücksicht zu nehmen auf die bloß innerliche oder zugleich auch äußere Vollbringung, die Folgen, das Object und die Umstände der menschlichen Handlungen, sowie auf die Absicht und die Beweggründe der Handelnden.

§. 42.

Von der Innerlichkeit und Aeußerlichkeit der menschlichen Handlungen und deren Folgen in ihrem Einflusse auf die Sittlichkeit derselben.

Da die Sittlichkeit etwas Inneres, Geistiges ist, so bedarf die innere That außer dem guten oder bösen Willen zu ihrer sittlichen Qualification keines Anderen und braucht darum zu diesem Ende nicht ein äußerer Vorgang zu werden [2]).

---

autem penes veritatem Dei fixa sunt. Ethnici . . . malum et bonum pro arbitrio ac libidine interpretantur, alibi bonum, quod alibi malum et alibi malum, quod alibi bonum. De spectac. c. 20. 21.

[1]) Operationes virtutum et vitiorum differunt secundum affirmationem et negationem. Thom. comment. in 3 ethic. lect. 11.

[2]) Affectus . . . pretium imponit rebus. Ambros. off. I. 3. Voluntas pro facto reputatur, ubi factum excludit necessitas. Bern. ep. 77. Daher ist der naturgemäße Gang der moralischen Entwicklung des Menschen der vom Innern zum Aeußern, nicht der

Die äußere Vollbringung des Guten oder Bösen ist nur ein Sichtbarwerden der inneren That und ein vernehmbares Zeugniß von der Beschaffenheit des Willens. Sie kann wegen der größeren Energie des guten oder bösen Willens, welche zu derselben erforderlich ist, und deßwegen, weil sonst der Bösewicht keinen Grund hätte, von der äußern bösen That sich zu enthalten, und der Gute keine Aufforderung, das intendirte Gute äußerlich zu vollziehen, allerdings nicht ohne allen Einfluß auf die Moralität der menschlichen Handlungen sein. Indessen beschränkt sich dieser auf die Steigerung des Guten oder Bösen, so daß durch die äußere Vollbringung ein guter innerer Act besser, aber nicht erst gut, ein böser unsittlicher, aber nicht erst unsittlich wird.

Auch die Folgen der menschlichen Handlungen und Zustände erzeugen nicht erst die Sittlichkeit und Unsittlichkeit derselben, sondern üben nur einen Einfluß auf deren Grad aus, wobei jedoch zwischen den zufällig eintretenden und den gewollten oder wenigstens vorhergesehenen zu unterscheiden ist.

§. 43.

Das Object der menschlichen Handlungen.

Object im engeren Sinne ist nicht Alles, was dem Willen des Handelnden vorkömmt (quidquid voluntati agentis objicitur), sondern nur dasjenige, worauf eine Handlung zunächst und ihrer ganzen Beschaffenheit nach gerichtet ist.

---

entgegengesetzte Weg Mt. XV. 19. 20., und die bloß äußere Werkheiligkeit oder Enthaltnng vom Bösen liegt nicht in den Tendenzen des Christenthums und der Kirche.

Mit Rücksicht auf ihren Gegenstand unterscheidet man materiell böse Handlungen [1]), welche niemals gut werden können, und materiell gute, welche durch gewisse Umstände, insbesondere durch schlimme Absicht (formell) böse werden können.

Da das Object an sich meist gut [2]), oder wenigstens indifferent ist, so ist es nicht so fast dieses selbst, als vielmehr das normale oder abnorme Verhältniß, in welchem die Handlung zu demselben steht, wodurch deren sittlicher Character bestimmt wird, weßwegen ein auf ein gutes Object gerichteter Act unsittlich, dagegen ein auf ein vom sittlichen Standpunkte aus verwerfliches Object gerichteter sittlich gut sein. Darum ist es in der Regel unmöglich, vom Objecte aus allein über das Thun und Lassen des Menschen ein vollgiltiges Urtheil zu fällen.

§. 44.

Die Umstände der menschlichen Handlungen.

Die Umstände (circum-stantiae) sind äußere, zufällige und eigenthümliche Bestimmungen des Gegenstandes einer Handlung oder dieser selbst oder der handelnden Person, welche, obwohl sie nicht zur Substanz der Handlung gehören, doch einen Einfluß auf den sittlichen Character derselben ausüben [3]). Was also nicht zum Wesen einer Handlung gehört, vielmehr davon hinweggedacht werden

---

[1]) Facti sunt abominabiles sicut ea, quae dilexerunt. Osee. IX. 10.

[2]) Tertull. de spectac. c. 2.

[3]) Thom. 1. 2. q. 7. a. 1.

kann, ohne daß diese deßwegen Etwas von ihrem wesentlichen Character verliert, ist ein Umstand derselben [1]).

Obwohl die Umstände an sich zu den menschlichen Handlungen in einem bloß äußerlichen Verhältnisse stehen, so vermögen sie doch, wenn sie in das Bereich des Willens aufgenommen werden, einen Einfluß auf die sittliche Beschaffenheit derselben auszuüben. Manchmal (was insbesondere von dem Umstande des intendirten Zweckes gilt) theilen sie der menschlichen Handlung sozusagen schon die erste sittliche Qualität mit; am öftesten aber erscheint die von ihnen ausgehende sittliche Qualification als eine bloße Zugabe zu der bereits vorhandenen [2]). Sie steigern oder mindern nemlich entweder den Grad der Moralität (c. augentes, aggravantes, minuentes) oder sie bewirken eine Aenderung der Art der menschlichen Handlungen (c. speciem mutantes), in welchem Falle diese auch mit anderen Namen bezeichnet zu werden pflegen, als dies sonst geschehen würde [3]).

---

[1]) Die von 14 auf 7 reducirten Umstände sind in dem Memorialverse angedeutet: Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Von diesen beziehen sich drei auf den Act, drei auf die handelnde, instrumentale und finale Ursache, Einer auf das Object der Handlung, und zwar auf Alles dieses nicht als solches, sondern insoferne es accidentell eine gewisse eigenthümliche Beschaffenheit an sich hat.

[2]) Aliquid *additur* ex his, quae adveniunt tamquam accidentia quaedam. Et hujusmodi sunt circumstantiae. Thom. 1. 2. q. 18. a. 3. Super bonitatem (quae est ex debita materia) inducitur alia bonitas, quae est ex circumstantiis. In 2 sentent. dist. 36. q. 1. a. 5.

[3]) Weil von der Kenntniß dieser Umstände die richtige Beurtheilung der menschlichen Handlungen abhängt, hat das Concil von Trient erklärt: eas circumstantias in confessione explicandas esse, quae speciem peccati mutant. Sess. XIV. cap. 5.

* Unter den Umständen der menschlichen Handlungen ist der wichtigste der des intendirten Zweckes, weil im Absehen auf den Zweck (in der Absicht) sich insbesondere die Beschaffenheit des Willens ausspricht, von welcher der ganze sittliche Werth des Menschen abhängig ist. Dieser Umstand bedarf daher um so mehr einer besonderen Berücksichtigung, als er mehr, als die übrigen Umstände, in die Hand des Menschen gelegt ist.

§. 45.

Von dem intendirten Zweck (der Intention).

Bloß als Sache der Intelligenz aufgefaßt ist der Zweck nichts Anderes, als die vorgestellte Wirkung einer Handlung. Was zur Hervorbringung derselben dient, ist Mittel zum Zwecke.

Wirklich und putativ Gutes und Böses, Reales und bloß Fingirtes, dem kein wirkliches Sein zukömmt, auch die Enthaltung vom Handeln, das Creatürliche und der Creator kann Zweck sein.

Auf den inneren Zweck (finis intrinsecus, ipsius actus) ist die Handlung vermöge ihrer natürlichen Beschaffenheit gerichtet, auf den äußeren (finis extrinsecus, agentis) dagegen wird sie von dem Handelnden willkührlich bezogen. Je nachdem derselbe für sich allein zum Handeln zu bestimmen vermag oder nicht und im Verhältnisse zu anderen Zwecken als über- oder untergeordnet erscheint, wird er Haupt- (f. principalis) oder Neben-Zweck (f. secundarius) genannt.

Da der Zweck nicht nur etwas Begehrliches, sondern auch in der Zukunft erst zu Realisirendes ist, so ist auf denselben insbesondere jenes Vermögen gerichtet, welchem

außer dem Begehren noch eine gewisse schöpferische Kraft inne wohnt, nemlich der Wille, dem jedoch der Zweck von der Intelligenz gezeigt werden muß. Das Wollen des Zweckes nennt man Absicht (intentio, verschieden von attentio), welche somit (nicht im Einklang mit der Etymologie des deutschen Wortes) vorherrschend dem Willen angehört [1]). Vermöge der Intention kann der intelligente Theil der Schöpfung sich selbst einem Zwecke entgegen führen, während die nicht intelligenten, der Intention nicht fähigen Wesen demselben unwillkührlich entgegengeführt werden.

Der Mensch kann den Zweck ohne die Mittel, oder durch einen doppelten Willensact eigens den Zweck und eigens die Mittel, oder durch einen einzigen Willensact den Zweck in und mit den Mitteln wollen. Die erstrebten Dinge aber stehen manchmal in einem nothwendigen und reellen, manchmal in einem beliebigen und bloß ideellen Zusammenhange unter einander. Obwohl übrigens die Intention zugleich auf Mehreres gerichtet werden kann, so kann doch als höchster Zweck nur Eines erstrebt werden, weil dieser der Endzweck ist, welcher die Mehrheit ausschließt, daher

---

[1]) Die Etymologie des lateinischen Wortes weist nicht auf die Intelligenz, sondern den Willen hin: Intendere (quasi in aliud tendere) est aliquid illius potentiae, ad quam pertinet prosequi et fugere aliquid. Hoc autem est appetitus vel *voluntas*, non autem intellectus . . . Intentio per prius in voluntate invenitur, quae ab *intellectu conjuncto* in finem dirigitur. Thom. in 2 sent. dist. 38. q. 1. a. 3. Darum ist es oft so schwer, guten Absichten bei den Menschen Eingang zu verschaffen, während hinwiederum der Wille oft ein viel stärkeres Bollwerk derselben gegen feindliche Angriffe ist, als die Intelligenz; darum ist die Intention auch ein vorzüglicher Gegenstand der Ethik.

nach dem Worte der Schrift der Mensch nicht zwei Herren zugleich zu dienen im Stande ist.

Die actuelle Intention (actus intentionis) ist ein wirkliches, auf den Handelnden einen bestimmenden Einfluß übendes, dabei ausdrückliches und bewußtes Wollen. Ist die actuelle Intention zwar weder direct noch indirect zurückgenommen worden, fehlt aber bei dem Handeln das Bewußtsein um dieselbe, so wird sie als die habituelle (habitus intentionis) bezeichnet, und zwar als die rein habituelle (mere habitualis), wenn sie ganz kraftlos geworden ist, als die virtuelle, wenn sie durch einen Rest von der ihr innewohnenden Kraft (per virtutem aliquam) noch einen Einfluß ausübt [1]). Die muthmaßliche Intention (intentio interpretativa) ist keine wirkliche und eben darum auch keine wirksame, sondern es wird nur angenommen, daß in einem bestimmten Falle eine Intention da sein würde, wenn nicht die nothwendigen Vorbedingungen zu derselben fehlten.

* Mit der zu den theologischen Sonderbarkeiten zählbaren, unmittelbar nicht auf die Erlaubtheit, sondern die Giltigkeit der menschlichen, insbesondere der sakramentalen

---

[1]) Die virtuelle Intention ist somit die im tiefsten Grunde der Seele stehende und da wirksame, jedoch nicht beachtete actuelle Intention, einer jener verborgenen, aber wirklichen und wirksamen Affecte, deren es viele im Innern des Menschen gibt, ähnlich den wirklichen Erkenntnissen, deren man sich eben nicht bewußt ist. Die virtuelle Intention hat man wirklich, aber man verfügt eben nicht darüber. Die derselben innewohnende Kraft wird jedoch gebrochen durch Widerruf, durch freiwillige Zerstreuung, welche ein indirecter Widerruf ist, durch Zusammenhanglosigkeit der Handlungen, die man vollbringt, eben darum auch meist durch längere Zeitdauer. Cf. Bonavent. in 2 dist. 41. a. 1. q. 3.

Handlungen sich beziehenden Eintheilung in innere und äußere Intention, hat die Moral, welche auf das Erlaubte gerichtet ist und stets auf eine innere Intention, wenigstens die intentio faciendi, quod facit ecclesia Conc. Trid. sess. V. can. 11. bringen muß, zunächst nichts zu schaffen.

§. 46.

Fortsetzung.

Zum sittlichen Handeln (sensu medio) gehört eine wirkliche und wirksame Absicht, denn das Reich der Sittlichkeit, zugleich das Reich Gottes und des Geistes, in welchem das Innere die Hauptsache und das Aeußere die Nebensache ist, unterscheidet sich vom Reiche der Natur, in welchem die rein äußerliche und mechanische Thätigkeit der Naturwesen vollberechtigt ist, und vom bürgerlichen Reiche des Rechtsstaates, welcher wegen des Mangels eines inneren Forums mit bloßer Legalität sich begnügen muß und um die Gesinnung und Absicht des Herzens sich nicht bekümmern kann. Die rein habituelle und muthmaßliche Intention ist daher wohl zu einem giltigen, aber nicht zu einem sittlichen Acte zureichend. Die actuelle Intention ist, wenn der Zweck gut, die beste, wenn er schlecht ist, die schlechteste Intention. Der Mangel jeder oder einer wirklichen und wirksamen Intention kann übrigens verschuldet oder unverschuldet sein.

Um sittlich gut zu handeln, muß mit einer guten Absicht gehandelt werden, denn der Act des Willens, welcher in die Hand des Menschen gelegt ist und von dem Mittelpunkte der Persönlichkeit ausgeht, entscheidet über den sittlichen Charakter der menschlichen Handlungen, so daß,

je nach der Intention des Handelnden dieselbe Handlung gut oder bös sein kann [1]).

Während die verschiedenartigen Strebungen von Tausenden im Ocean der Selbstsucht sich verlieren, bezieht der Christ (wovon außerhalb des Kreises der Offenbarung nur vereinzelte Ahnungen sich finden) [2]) sein ganzes Thun und Lassen auf Gott, näher auf Christus, auf dessen Ehre und Glorie. Dadurch entgeht er der Anmaßung, sich oder ein anderes Geschöpf zum Zweck und Ziel seines Wirkens zu machen, wird Gott, der Alles auf sich bezieht, ähnlich [3]) und befolgt sein Gebot [4]), dadurch lebt er ganz Christus [5]), heiliget auch seine geringfügig scheinenden, alltäglichen Handlungen [6]) und macht sein ganzes aus unzählbaren Einzelacten bestehendes Leben zu einem ununterbrochenen Gottesdienste [7]). Diese Beziehung kann allerdings nicht immer eine actuelle sein, allein es genügt auch die virtuelle, welche stets zu haben, keine Unmöglichkeit ist [8]).

* Die in und an sich guten, aber nicht auf Gott

---

[1]) Dominus *de animo* opus (hominis) examinat. Cyprian. de opere et eleemosynis. c. 15. Non satis est, bene facere, nisi id ex bono fonte, hoc est, *bona voluntate* proficiscatur . . . Affectus tuus nomen imponit operi tuo. Ambros. de off. I. 30. 36. Noveris, non officiis, sed *finibus* a vitiis discernendas esse virtutes etc. Augustin. in Julian. IV. 3. Pariss. t. 7. fol. 223. Voluntas est, qua peccatur et recte vivitur. Retract. IV. 9.

[2]) Senec. ep. 95.

[3]) Prov. XVI. 3—5.

[4]) In omnibus viis tuis cogita illum. Prov. III. 6.

[5]) II Cor. V. 15.

[6]) I Cor. X. 31.

[7]) Luc. XVIII. 1. I Thess. V. 17. 18.

[8]) Thom. qq. disput. q. un. de charitate. a. 11.

bezogenen Handlungen, an welchen ein Defect, insbesondere der Mangel der Verdienstlichkeit im christlichen Sinne des Wortes ist, sind keine ganz rechten (vollkommenen) Tugenden Augustin. de civ. Dei V. 12. Contra Julian. IV. 3. Bonavent. in 3. dist. 23. a. 1. q. 1., aber deßwegen nicht das Gegentheil davon, wie die Reformatoren und Jansenisten behauptet haben.

Eine an sich gute Handlung wird durch einen bei Vollbringung derselben intendirten schlechten Zweck unsittlich, denn in diesem Falle wird das Gute zur Realisirung des Bösen mißbraucht. Nicht die objective Güte der Handlung, sondern nur der schlechte Zweck ist Gegenstand des Wollens, welches eben deßwegen kein gutes sein kann [1]).

Der Grundsatz, daß durch einen beabsichtigten guten Zweck die zur Verwirklichung desselben angewendeten schlechten Mittel geheiliget werden, ist unchristlich [2]) und unvernünftig, da man dem unendlich wahrhaften, gerechten und heiligen Wesen, in dessen Dienst wir stehen, durch Lüge, Ungerechtigkeit und Sünde nicht dienen kann [3]).

---

[1]) Mt. VI. 22 sq. Si intentio tua sit lucida, i. e. ad Deum directa, totum corpus i. e. operationes tuae erunt lucidae etc. Thom. in 2 sentent. dist. 38. q. 1. a. 3. Malitia voluntatis sufficit ad hoc, quod actus malus esse dicitur, quia quod malo fine agitur, malum est. l. c. dist. 12. q. 1. a. 2.

[2]) Rom. III. 8. Ea, quae constat esse peccata nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt. Augustin. contr. mendac. ad Consent. c. 7. In dem Syllabus Pius IX. vom 8. Dez. 1864 ist der Satz verworfen: Tum cujusque sanctissimi juramenti violatio, tum quaelibet scelesta flagitiosaque actio sempiternae legi repugnans, non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita, summisque laudibus efferenda, quando id pro *patriae amore* agatur.

[3]) Bonitas voluntatis non sufficit ad bonitatem actus, quia

Die sogenannte Direction der Absicht d. h. die Hinlenkung derselben auf einen an sich erlaubten und guten Gegenstand bei Vollbringung unsittlicher Handlungen, um diese dadurch zu erlaubten und sittlich guten zu machen, würde die ganze Moral vernichten, wenn sie als zulässig in dieselbe eingeführt würde [1]).

Die Verkehrung des innern Zweckes einer Handlung, welche ein Attentat gegen die von Gott gewollte Ordnung ist, macht dieselbe immer unsittlich [2]). Ist der Hauptzweck gut, der von dem Handelnden intendirte Nebenzweck aber wenigstens nicht unsittlich, so verliert die Handlung dadurch nichts an ihrem sittlichen Werthe.

Von den Motiven der sittlichen Thätigkeit.

Dasjenige, was Zweck ist, kann auch Beweggrund (motivum von movere) sein, wodurch der Mensch sich zum

---

actus potest esse de se malus, qui nullo modo bene fieri potest. Thom. in 2 sentent. dist. 12. q. 1. a. 2. Nur an sich sittlich Unentschiedenes kann durch eine gute Absicht gut werden.

[1]) Im Decret Innocenz XI. vom 2. März 1679 sind aus diesem falschen Princip abgeleitete, höchst sittenverderbliche Grundsätze verworfen, z. B. daß der Sohn über die in der Trunkenheit vollbrachte Ermordung seiner Eltern sich freuen dürfe wegen der ihm nun zufallenden reichen Erbschaft, daß man nicht schwer sündige, wenn man um seines Rechtes und seiner Ehre willen Andere fälschlich eines Verbrechens bezüchtige, daß man um irgend eines eigenen oder fremden Vortheils willen direct die nächste Gelegenheit zur Sünde wollen und aufsuchen dürfe u. s. w.

[2]) Innocenz XI. verwarf die Sätze: Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valitudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui. — Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa et defectu veniali.

Handeln bestimmen läßt, nur liegt der Zweck für den Handelnden vorläufig noch in der Zukunft, während das Motiv ihm gegenwärtig ist. Schließlich verhält sich der erreichte Zweck zu diesem, wie die Wirkung zur Ursache.

Das Bewegende selbst ist theils in dem Menschen, in seinen höheren und niederen Kräften und Fähigkeiten, theils außerhalb desselben, secundär im Creatürlichen, primär im Creator zu suchen. Dieser ist der höchste und letzte Grund aller, also auch der Bewegung der menschlichen Intelligenz und des menschlichen Willens [1]). Damit aber diese eine auf dem Naturgrunde ruhende, nicht aufgedrungene, sondern von Innen kommende sei, wendet er sich an die drei mächtigen Affecte der Liebe, Furcht und Hoffnung.

§. 47.

Das Motiv der Gottes-Liebe.

Gott ist die Liebe und, als das höchste Gut, der vollkommenste Gegenstand der Liebe. Darum verlangt er auch von uns Liebe; verlangt sie schon im A. B. [2]), insbesondere aber, nachdem seine Liebe in der erlösenden ihren Höhepunkt erreicht hat und in seinem göttlichen Sohne sichtbar erschienen ist, als die wahre Selbst- und Nächstenliebe einschließend, im N. B. [3]). Unsere gesammte innere

---

[1]) Phil. II. 13.

[2]) Deut. VI. 5. Omni vita tua dilige Deum. Eccli. XIII. 18.

[3]) Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua et ex tota virtute tua. Hoc est primum mandatum. Secundum autem est simile illi: Diliges proximum tuum, tamquam teipsum. Marc. XII. 30. 31. Cf. Mt. XXII. 37. Cor die Intention der Willenskraft, welche, wie das Herz das Princip aller körperlichen Thätigkeit, das nächste

und äußere Thätigkeit soll darum eine Thätigkeit der heiligen Liebe sein, da die größten materiellen und persönlichen Opfer ohne dieselbe werth- und nutzlos sind [1]). Die heilige Liebe, welche ihren Grund und ihr Vorbild in Gott und Christus hat und uns mit dem höchsten Wesen verbindet, ist das Lebensprincip des geistigen Menschen, das ihm seine sittliche Vollendung gibt [2]). Von der Beschaffenheit dieses Grundaffectes ist daher der ganze sittliche Zustand des Menschen abhängig [3]). In der heiligen Liebe, welche das Mark aller wahrhaft guten Handlungen ist, hat aber der Christ nicht nur ein Maß und eine Richtschnur, sondern auch ein immer bereit stehendes Mittel, auch seine an sich geringfügige Thätigkeit zu adeln und vor Gott wohlgefällig zu machen und ihr eine über die engen Grenzen der Zeit hinausreichende Bedeutung zu geben.

Die Gottesliebe schließt zwar sowie die Weltliebe, so auch die Selbstsucht, nicht aber die Selbstliebe aus. Darum gibt es für den Christen außer jener noch zwei andere, allerdings minder edle Motive des Handelns.

§. 48.

Von dem Motive der Hoffnung.

Im A. T. ist sozusagen Alles auf die Hoffnung gestellt. Gott bedient sich in dem für einen niederern sittlichen

---

Princip aller geistigen Erregungen und Affecte ist. Thom. 2. 2. q. 44. a. 5.

[1]) Omnia vestra in charitate fiant. I Cor. XVI. 14. XIII. 3.

[2]) Clem. ep. I. ad Cor. c. 49. 50. Iren. adv. haer. II. 26. IV. 12.

[3]) Non faciunt bonos vel malos mores, nisi boni vel mali amores. . . . Mores nostri non ex eo, quod quisquam novit, sed ex eo, quod quisquam diligit. Augustin. ep. 54. Amor meus pondus meum, eo feror, quocunque feror. Confess. XIII. 9.

Standpunkt berechneten Gesetze sogar irdischer Güter, um durch die Verheißung derselben zur Gesetzeserfüllung anzutreiben [1]). Das alttestamentliche Gesetz auch in diesem Punkte erfüllend weckt Christus die Hoffnung durch Hinweisung auf die geistigen [2]) und ewigen Güter [3]) und hat selbst durch dieses Motiv in seinem Leiden sich aufgerichtet, wie dies auch derjenige, welcher dieses von ihm aussagt, gethan hat [4]), in deren Nachahmung die edelsten Männer der Kirche in den Stürmen des Lebens an die Hoffnung als einen festen Anker sich angeklammert haben [5]). Die Behauptung, daß dieselbe kein zuläßiges Motiv sei, ist von der Kirche als irrig verworfen worden [6]).

---

[1]) Deut. V. 16. XXVIII. Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas in aeternum propter retributionem. Ps. CXVIII. 112.

[2]) Mt. XI. 29.

[3]) Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum coelorum.... Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in coelis. Mt. V. 3 sq. XXV. 34.

[4]) Qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem. Hebr. XII. 2. Rom. VIII. 17. 18.

[5]) Clem. ep. I ad Cor. c. 34. 35. Polyc. ad Phil. c. 5. Justin. apol. I. c. 10. Chrysost. hom. 26 in c. 8. Gen.

[6]) Si quis dixerit, justificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis operatur, anathema sit. Conc. Trid. sess. VI. can. 31. Calvin äußert sich in dieser Beziehung öfter wenigstens sehr zweideutig; Luther schreibt in Galat. c. 5: Sui amorem semper esse iniquum ... nisi extra seipsum sit in Deo i. e. ut voluntate mea et amore mei prorsus mortuo nihil quaeram, nisi purissimam Dei voluntatem etc. Die Quietisten und Jansenisten. Der Streit über die ganz reine Gottesliebe zwischen Fenelon und Bossuet, auf den wir später umfassendere Rücksicht nehmen müssen. Antagonismus gegen das Motiv der Hoffnung in der neuesten Zeit.

Indem das Christenthum die Hoffnung als Motiv für das menschliche Handeln aufstellt, setzt es einen der stärksten Hebel, nemlich den angebornen und unabweisbaren Glückseligkeitstrieb für die Realisirung des Guten in Bewegung und knüpft zugleich an Eines der am meisten feststehenden, auf dem Gerechtigkeitsgefühle beruhenden Urtheile an, nemlich, daß dem Guten ein entsprechendes Maß von Glückseligkeit gebühre, namentlich von jener wahren christlichen Glückseligkeit, nach welcher zu streben sogar Pflicht ist und auch sein kann, da deren Erlangung mit der Erreichung des Endzweckes zusammen fällt und dem danach Ringenden nicht geringe Opfer auferlegt. Da der Hoffende seine eigene Beseligung nicht außer, sondern in und durch Gott und diesen nicht um eines Anderen, sondern um seiner selbst willen sucht, so ist er kein Lohnknecht und würdiget nicht das höchste Wesen zu einem bloßen Mittel herab [1]). Er liebt zwar sich selbst, wozu er als Gottes Ebenbild berechtiget und verpflichtet ist, aber, ferne von der Selbsucht, schließt er sich nicht in sich selbst ab, sondern sehnt sich nach der innigsten Verbindung mit Gott in dessen Anschauung und Genuß, worauf er nicht verzichten darf [2]). Seine wohlgeordnete Selbstliebe ist beherrscht von der Gottesliebe. Man hofft überhaupt nur, was man liebt. Gegen das, was man nicht liebt, kehren sich andere Affecte. Insbesondere ist die christliche

---

[1]) Nullum (petitur aliud praemium) praeter ipsum. Praemium Dei ipse est Deus. Hoc amat, hoc diligit, si aliud dilexerit, non erit castus amor. Augustin. in ps. 72.

[2]) Alexander VIII. verwarf den Satz: Intentio, qua quis detestatur malum et prosequitur bonum mere ut coelestem obtineat gloriam non est recta, nec Deo placens.

Hoffnung unmittelbar auf dasselbe Object gerichtet, wie die christliche Liebe, nemlich auf Gott, welcher für den Liebenden das höchste Gut an und in sich, für den Hoffenden sein höchstes Gut ist, weßwegen auch die Erweckung eines distincten Actes der Liebe bei der Hoffnung nicht nothwendig ist [1]). Das zweite Motiv der sittlichen Thätigkeit ist darum, nach seinem tieferen Grunde bezeichnet, hoffende Liebe.

§. 49.

Das Motiv der Furcht Gottes.

Insoferne Gott das höchste Gut in und an sich und für uns ist, kann er nicht Gegenstand der Furcht, sondern nur der Liebe und Hoffnung sein. Aber das Uebel der Strafe, insbesondere der Trennung von ihm, welches er vermöge seiner Gerechtigkeit verhängt, kann gefürchtet werden (timore servili), sowie das Uebel der Sünde, durch welche er beleidiget wird (timore filiali). Die also geartete Frucht ist ein zuläßiges Motiv des Handelns, weil sie den Menschen zu Gott hinführt [2]).

---

[1]) Der eben erwähnte Papst censurirte den Satz: Quisquis etiam aeternae mercedis intuitu Deo famulatur, charitate si caruerit (was nicht möglich ist), vitio non caret, quoties intuitu icet beatitudinis operatur.

[2]) Quandoque homo propter mala, quae timet, ad Deum convertitur et ei inhaeret; quod quidem malum est duplex, sc. malum poenae et malum culpae: si ergo aliquis convertatur ad Deum, ut ei inhaereat propter timorem poenae, erit timor servilis, si autem propter timorem culpae, erit timor filialis. Thom. 2. 2. q. 19. a. 2. Das satanische Zittern vor Gott ist kein sittliches Motiv, denn diese Art von Furcht (timor serviliter servilis) ist nicht mit Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit und mit dem Vorsatze der Besserung, sondern vielmehr mit dem Willen fortzusündigen ver-

Die Furcht, deren sich Gott schon im Paradiese als eines Mittels bedient hat, um den Menschen vom Bösen abzuhalten und zur Vollbringung seines heiligen Willens anzutreiben, ist im alttestamentlichen Gesetze der Knechtschaft, in welchem sie nicht nur als der Anfang der Weisheit, sondern auch als eine Gabe des heiligen Geistes bezeichnet wird [1],) ein so vorherrschendes Motiv, daß die Tugendhaften durchweg als Gottesfürchtige bezeichnet werden [2]). Im neutestamentlichen Gesetze der Freiheit warnt der Heiland vor der Menschenfurcht, weist aber dafür mit Beziehung auf die jenseitige Bestrafung des Bösen auf die Verpflichtung zur Gottesfurcht hin [3]), weßwegen wir unser Heil mit Furcht und Zittern wirken sollen [4]). Indessen entspricht es dem Wesen der neutestamentlichen Heilsordnung, nach welcher das Verhältniß des Menschen zu Gott nicht mehr das eines Knechtes zu seinem beleidigten und noch unversöhnten Herrn, sondern das des Kindes zu seinem durch Christus versöhnten, liebevollen Vater ist, daß die Furcht den edleren Charakter der kindlichen Furcht vor der Beleidigung Gottes annehme [5]). Allein dies ist nur

---

bunden. Ebenso wenig ist es die Furcht vor der Welt (timor mundanus, humanus), denn diese zieht von Gott ab, indem dabei zur Vermeidung eines zeitlichen Nachtheils gesündiget wird.

1) Prov. I. 7. Isai. XI. 3.

2) Gen. XXII. 2. Job. I. 8. Ps. XXXIII. 18. CXI. 1. Qui timet Deum, faciet bona. Eccli. XV. 1.

3) Timete eum, qui, postquam occiderit, habet potestatem mittere in gehennam; ita dico vobis, hunc timete. Luc. XII. 4. 5.

4) Phil. II. 12. Cf. I Petr. II. 17. Apoc. XIV. 7.

5) Non accepistis spiritum servitutis iterum ad timorem (servilem), sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, pater. Rom. VIII. 15.

das Bessere. Auch die Furcht vor der göttlichen Strafe ist gut und soll daher im Allgemeinen fortbestehen, da sie Enthaltung vom Bösen und Vollbringung des Guten wirkt und hiedurch den Menschen der Furcht vor dem bösen Geiste überhebt [1]). Die von den stoisch Gesinnten versuchte Emancipation des Menschen von dieser Furcht erzeugt nicht nur eine verderbliche Willkühr des Denkens und Thuns, sondern führt auch in ihrer Consequenz zur Läugnung der göttlichen Gerechtigkeit [2]). Die Kirche hat daher gegen diejenigen sich ausgesprochen, welche die Zuläßigkeit dieses Motives in Abrede gestellt haben [3]).

Gott ist allerdings wesenhaft die reinste Liebe, aber auch die Gerechtigkeit, welche übrigens nur eine Form, nemlich der Ernst der Liebe ist, die nicht mit maßloser Weichheit und Zerflossenheit zusammen fällt. Wenn daher Gott durch Androhung von Strafen Furcht erweckt, welche dem Menschen seine Schwäche zeigt und selbst auch rohere Gemüther zur Ordnung ruft, so ist er nicht grausam, denn er will durch die Erinnerung an seine Strafgerichte uns vor Strafwürdigkeit und Strafe bewahren. Was den Fürchtenden anbelangt, so kann selbst die knechtische Furcht mit einem Anfange von Liebe verbunden sein, wenn nemlich der Verlust des höchsten, liebenswürdigsten Gutes und die Trennung von ihm gefürchtet wird; jedenfalls aber disponirt sie zu dem edleren Motive der Liebe [4]). Die

[1]) Past. l. III. simil. 6. l. II. mand. 7. Polyc. ad Philipp. c. 6.

[2]) Justin. dial. c. Tryph. c. 1. Apol. II. c. 9.

[3]) Si quis dixerit, gehennae metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus vel a peccato abstinemus, peccatum esse aut peccatores pejores facere, anathema sit. Conc. Trid. sess. VI. can. 8. Cf. sess. XIV. c. 4.

[4]) Poenam times, castitatem nondum amas, charitatem non-

kindliche Furcht aber kann sogar mehr Liebe, als Furcht sein, da diese in dem Grade abnimmt, in welchem jene wächst, so daß auf höchster Stufe die kindliche Furcht nach dem in ihr Vorherrschenden als Liebe bezeichnet werden kann[1]). Das Kind hört zwar niemals auf, seinen Vater zu fürchten[2]), ja es fürchtet um so mehr, ihn zu beleidigen, je mehr es ihn liebt, allein seine Furcht ist beherrscht von dem Grundaffecte der Liebe, welcher das Vorwaltende ist.

* Hängt der Werth einer Sittenlehre insbesondere von der Beschaffenheit der darin aufgestellten Motive ab, und ist er daraus zu erkennen, so gebührt der christlichen Ethik der oberste Rang. Denn nach dem Geiste und der höheren Tendenz des Christenthums gibt es für den Christen eigentlich nur Ein Motiv des Handelns, nemlich die Liebe, welche aber hofft und fürchtet. Sagt man daher, die tugendhafte Gesinnung sei das einzige Motiv

---

dum habes, serviliter times, formido est mali, nondum dilectio boni. Sed time tamen, ut ista formido custodiat te, ut perducat ad dilectionem . . . dum non facis (mala) timendo et veniet charitas; quantum illa intrat, tantum timor exit. Augustin. serm. de verbis Apost. serm. de temp. 212. Pariss. t. 10. fol. 45. 77. 233. 283.

[1]) Timor non est in caritate, sed perfecta caritas foras mittit timorem (nämlich die knechtische, oder im Acte jede Furcht). I Joh. IV. 18.

[2]) Ueberhaupt findet sich gänzliche Furchtlosigkeit nur in der niedersten und höchsten Sphäre. Das Thier fürchtet keine zukünftigen Uebel von irgend einer Seite her. In dem sündelosen Gottmenschen war weder die Furcht vor Strafe, noch vor der Beleidigung seines himmlischen Vaters, welcher gleichfalls nur liebt, aber nicht fürchtet. Allein unter den Menschen hat auch der Gerechteste Ursache zu fürchten, daß er Gott beleidigen möge.

des sittlichen Handelns, so ist dagegen nichts einzuwenden, wenn man dies nur nicht im stoischen und autonomischen Sinne nimmt, sondern an das Durchdrungensein des Menschen von der höheren, heiligen Liebe denkt.

§. 50.

Von dem Art-Unterschiede (distinctio specifica) der menschlichen Handlungen.

Die menschlichen Handlungen können nicht nur verschiedenen Gattungen angehören, sondern auch innerhalb derselben Gattung (in diesem Punkte den Pflanzen ähnlich) wegen ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit verschiedene Arten bilden. Dies gilt sowohl für die guten, als die bösen Handlungen, indem aus der eigenthümlichen Güte, wodurch eine gute Handlung von einer andern guten, sowie aus der eigenthümlichen Bosheit oder Deformität, wodurch eine böse Handlung von einer andern bösen sich unterscheidet, eine Art-Verschiedenheit entspringt. Da jedoch der Christ rücksichtlich des Guten, das in ihm ist, bereits seinen Richter hat [1]), sich daher in dieser Beziehung nicht selbst zu beurtheilen braucht, ja dieses nicht ohne Gefahr der Selbstüberschätzung thun könnte, in Bezug auf das Böse aber mit sich selbst ins Gericht gehen und dieses im Beichtgerichte genügend zur Darstellung bringen soll: so ist jener Unterschied vorzugsweise von Bedeutung für sittlich böse Handlungen.

Unsittliche Handlungen aber sind specifisch von einander verschieden, wenn sie specifisch oder wenigstens formell verschiedenen Gesetzen widersprechen, d. h. solchen,

---

[1]) Ps. XXV. 1.

welche wohl Ein und Dasselbe, aber aus verschiedenen Motiven gebieten oder verbieten. Die specifisch verschiedenen Sünden stehen in Widerspruch entweder mit begrifflich verschiedenen Tugenden, oder mit Einer und derselben Tugend, jedoch in entgegengesetzter Weise, oder mit verschiedenen Pflichten, welche die nemliche Tugend auferlegt. Namentlich gibt es Umstände, welche die Art der Sünde verändern (circumstantiae speciem mutantes). Das Mehr oder Weniger (circumstantiae aggravantes, minuentes) ändert nicht die Natur eines Actes und gibt demselben keinen neuen Charakter der Bosheit oder Deformität, den er nicht an und für sich schon hätte.

§. 51.

Von dem Zahlen-Unterschiede (de distinctione numerica) der menschlichen Handlungen.

Wichtig für die sittliche Beurtheilung der menschlichen Handlungen ist nicht nur die specifische, sondern auch die numerische Verschiedenheit derselben [1]), welche aus vier Quellen entspringt, nemlich aus der Mehrheit abgeschlossener Willensacte, der specifischen Verschiedenheit der Handlungen, der formellen Verschiedenheit der Gesetze und der moralischen Verschiedenheit der Objecte.

Insbesondere entsteht die numerische Verschiedenheit der menschlichen Handlungen durch wiederholte Uebertretung und Erfüllung desselben Gebotes, so daß jede einzeln für sich als ein gesonderter Act, als ein relatives Ganzes

---

[1]) Daher wird die Angabe dieser doppelten Verschiedenheit in Bezug auf die Sünden für die Beicht gefordert. Conc. Trid. sess. XIV. c. 5. c. 6.

erscheint, welches eben darum eigens zählt, überhaupt durch Vervielfältigung in sich vollendeter Acte d. h. solcher, welche in sich abgeschloßen und nicht etwa bloß Bestandtheile oder secundäre Acte irgend einer Haupthandlung sind, sowie durch wirkliche moralische (nicht rein physische) Unterbrechung und Wiederaufnahme der unterbrochenen Handlungen, so daß in Folge freiwilligen, länger dauernden Ablassens oder direkten oder indirekten Widerrufes u. s. w. die frühere Willensrichtung aufgegeben, später aber wieder aufgenommen wird, in welchem Falle sie nicht mehr als die continuirte erste betrachtet werden kann, sondern als eine neue sich darstellt. Die specifische Verschiedenheit erzeugt auch eine numerische, weil von zwei oder mehreren der Art nach, also begrifflich verschiedenen Handlungen nicht Eine die Andere sein kann.

Selbst ein einzelner Act kann (zwar nicht zugleich gut und bös sein, aber) eine mehrfache Moralität derselben Art in sich beschließen, nemlich, wenn er zweien oder mehreren formell verschiedenen Geboten oder Räthen entspricht oder widerspricht, oder auf moralisch von einander verschiedene Objecte gerichtet ist d. h. auf solche, welche weder ihrer Beschaffenheit zufolge, noch nach moralischer Schätzung und Beurtheilung als Ein Ganzes, als zu Einer Masse und zu Einem Dominium gehörig betrachtet werden können. Die bloß materielle Verschiedenheit der Gesetze und Objecte, sowie die zum inneren Acte hinzukommende äußere That erzeugen keine mehrfache Moralität.

§. 52.

Gibt es indifferente Handlungen?

Indifferente (von gebotenen, verbotenen und angerathenen verschiedene) Handlungen wären ohne alle sittliche Qualität, stünden gleichsam in der Mitte zwischen Gut und Bös, ohne das Eine oder Andere zu sein [1])

Denkbar sind solche Handlungen allerdings, weßwegen von Niemandem geläugnet wird, daß es deren an sich, in der Abstraction von ihrer individuellen Existenz (in thesi, in abstracto) gebe, denn man kann möglicher Weise nur ihre Objecte ins Auge faßen, welche an sich sittlich unentschieden sein und bleiben können, wenn man von dem normalen oder abnormen Verhältniß der Handlung zu denselben, von allen Umständen, sowie von der Absicht des Handelnden absieht [2]). Ob es aber indifferente Handlungen in ihrer individuellen Wirklichkeit (in individuo, concreto), als diese bestimmten Handlungen eines bestimmten Individuums gebe, ist eine schon von den Thomisten und Scotisten controvertirte Frage, welche wir unserer Seits verneinend beantworten zu sollen glauben. Die an sich bestehende Indifferenz wird in Concreto aufgehoben durch irgend einen Umstand der Zeit, des Ortes, der Person, durch das richtige oder unrichtige Verhältniß der

---

[1]) *Τα μεσα*, facta media der griechischen und lateinischen Philosophen.

[2]) Sunt quaedam facta media, quae possunt bono vel malo animo fieri, de quibus temerarium est judicare. Augustin. de serm. Domin. in monte II. c. 28. Pariss. t. 4. 276 (statt 176). Bonum est continentia, malum luxuria, inter utrumque indifferens ambulare . . . hoc non est bonum, nec malum. Hieronym. ep. 89.

Handlung zum Objecte, insbesondere durch die, stets sittlich entschiedene Absicht des Handelnden oder deren Mangel, was von wichtigeren, sowie von minder wichtigen Handlungen gilt [1]). Nur wenn angenommen wird, daß alle menschlichen Handlungen ohne Ausnahme einen sittlichen Charakter haben, ist es begreiflich, wie von dem Menschen einst Rechenschaft über das Unbedeutendste gefordert werden und das ganze Leben des Christen mit seinen unzähligen Einzelthaten zu Gott in Beziehung stehen könne [2]), welche allerdings nicht immer eine actuelle, aber doch eine virtuelle sein kann. Jede einzelne Handlung geht aus der sittlichen Grundstimmung des Menschen hervor, welche nicht indifferent, sondern gut oder bös ist und diesen ihren Character auch jedem ihrer Produkte mittheilt. Hiedurch wird nicht das Gewissen beschwert und geängstiget, sondern vielmehr in Jedem das erhebende Bewußtsein geweckt, daß Gott, wie in der materiellen Welt um die Haare des menschlichen Hauptes und den Sperling auf dem Dache, so auch in der geistigen um Alles, auch das Kleinste sich bekümmere,

---

[1]) I Cor. X. 31. Rom. XIV. 1 sq. I Cor. VI. 12. Col. III. 17. Oportet, quod quilibet actus individualis habeat aliquam circumstantiam, per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. . . . Necesse est, quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est, omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum (was unwillkührlich an oder in ihm geschieht oder von ihm gethan wird, gehört nicht in die Klasse der eigentlich menschlichen Handlungen und kann somit hier gar nicht in Betracht kommen). Thom. 1. 2. q. 18. a. 9. In 2 sentent. dist. 40. q. 1. a. 5.

[2]) Mt. XII. 36. (ῥημα ἀργον = ἀεργον nicht πονηρον, sondern ματαιον.) Rom. XIV. 8.

und für den Menschen die Möglichkeit bestehe, sein ganzes Leben mit all seinen unzähligen inneren und äußeren Acten in einen ununterbrochenen Gottesdienst zu verwandeln, wogegen es niederschlagend für den Guten wäre, eine Reihe von Handlungen, denen er einen beträchtlichen Theil seines irdischen Daseins widmen muß, als sittlich ganz bedeutungslos betrachten zu müssen. Das Bewußtsein der Kirche, in welcher die Lehre vom Zustande der Gnade und Ungnade sich findet, nach welcher die Handlungen des Gerechtfertigten und nicht Gerechtfertigten, wenn auch nicht nothwendig, so doch durchschnittlich ein Ausdruck ihres Gesammtzustandes sind, ist dieser Annahme nicht nur nicht entgegen, sondern vielmehr günstig [1]).

Die entgegengesetzte Ansicht führt nicht nur zur Läugnung des Universalismus der Pflicht und zur Mißkennung der sittlichen Natur des Menschen, in welchem ein unnachweisbarer Trieb zur Erzeugung der sogenannten Mitteldinge angenommen werden müßte, sondern bedroht auch bei der Unmöglichkeit, den Umfang und die Grenzen des Indifferenten und Sittlichen bestimmen zu können, und bei der Neigung des Menschen im gegenwärtigen Zustande, einen möglichst

---

[1]) Mirum, si voluntas potest in medio quodam ita consistere, ut nec bona, nec mala sit. Aut enim justitiam diligimus et bona est . . . aut si omnino non diligimus, non bona est, sed mala. Augustin. de peccat. merit. II. 18. Cavendum est, ne sicut philosophi facta quaedam hominum media dicamus inter recte factum et peccatum, quae neque in recte factis, neque in peccatis numerentur. Epist. 82. Das Concil von Constanz hat zwar sess. 15. den Satz verworfen: Nulla sunt opera indifferentia, sed haec est divisio immediata humanorum operum, quod sint vel virtuosa vel vitiosa, aber nur im Sinne des Hus.

beträchtlichen Theil seiner Handlungen für sittlich gleichgiltig zu erklären, das ganze sittliche Gebiet.

Indessen gibt es allerdings, wenn auch keine sittlich indifferenten, so doch in Wirklichkeit oder nach der Meinung der Handelnden, äquipolente, gleichgeltende Handlungen, so auch gleichgiltige in Bezug auf das Verdienst, welche zwar sittlich gut, aber weder im christlichen Sinne verdienstlich, noch strafwürdig sind [1])

Zweite Unterabtheilung.

Von dem, was dem göttlichen Willen gemäß ist (dem Guten, der Tugend).

§. 53.

Von dem Guten überhaupt.

Auf Gott, welcher das höchste Gut, ja die Güte selbst, der allein absolut und schlechthin Gute ist [2]), blickend muß der Mensch erkennen lernen, was das Gute ist. Gott, um seinen Namen d. h. sein Wesen befragt bezeichnete sich als den mit Auszeichnung Seienden [3]), als denjenigen, welcher die Fülle des Seins in und aus sich hat. Zwischen dem Guten und dem Sein besteht daher kein realer, son-

---

[1]) In non habente gratiam potest esse aliquis actus deliberatus, qui nec meritorius nec demeritorius est; tamen est bonus. Thom. in 2 sentent. dist. 40. q. 1. a. 5. Die guten Handlungen, welche aus Vergeßlichkeit, unverschuldeter Unwissenheit und Unachtsamkeit nicht auf Gott bezogen werden.

[2]) Nemo bonus, nisi solus Deus. Luc. XVIII. 19.

[3]) Ego sum, qui sum, et dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos. Exod. III. 14.

dern nur ein idealer Unterschied [1]). Alles Seiende ist in dem Grade gut, in welchem es wirklich ist. Um dem höchsten Gute und hiemit der Idee des Guten zu entsprechen, muß darum das Gute in den Geschöpfen wenigstens die relative Fülle des Seins haben. Jeder Abgang desselben ist das Gegentheil vom Guten. So ist es in der sinnlichen, wie in der geistigen Sphäre. Gut können daher nur jene Handlungen und jene Zustände des Menschen sein, welchen nichts von der ihnen gebührenden Fülle des Seins mangelt, die also das und so sind, was und wie sie sein sollen. Das Gute ist somit im Allgemeinen das recht Seiende. Die menschliche Handlung insbesondere ist gut, wenn sie ohne Defect ist, also zu dem im Gesetze ausgesprochenen göttlichen Willen, sowie zu seinem Objecte im normalen Verhältnisse steht, aus rechter Gesinnung hervorgeht und mit rechter Absicht unter tadelfreien Umständen vollbracht wird [2]). Dabei unterscheidet sich aber das moralisch Gute wesentlich von dem physisch Guten, welches allerdings auch ein Rechtseiendes ist. Die bloßen Naturwesen haben dieses als etwas schlechthin Empfangenes

---

[1]) Bonum et ens sunt idem *secundum rem.* Thom. 1. q. 5. quaest. disp. de bono.

[2]) Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu. Indessen darf dieser Grundsatz nicht gepreßt werden, denn wollte man auch die leisesten Anklänge ungeordneter Selbstliebe, die flüchtigste Trübung der Reinheit der Absicht, jedes Nichtwollen bei Vollbringung des Guten u. s. w. als dieses aufhebend betrachten, so müßte man zuletzt der von Leo X. verworfenen Proposition Luthers beipflichten: In omni opere bono justus peccat. Da das sittlich Gute im Menschen nicht schlechthin von Gott ist, so adoptiren wir den Ausspruch: Bona, quae nos habere credimus, pura bona esse nequaquam possunt. Gregor. lib. I. moral. c. 16.

wohl in sich, aber nicht aus und von sich, als Etwas, was sie haben müssen und nicht auch nicht haben können; der Mensch dagegen hat das ethisch Gute nicht bloß in sich, sondern als ein erkennendes und frei wollendes Wesen wenigstens bis zu einem gewissen Grade, wie Gott, auch aus und von sich, und könnte es, wenn er wollte, auch nicht haben. Darum stellt es sich ihm nicht bloß als das recht Seiende, sondern auch als das durch ihn sein Sollende dar.

* Zum Anständigen (decorum) verhält sich das sittlich Gute (honestum), wie die Wurzel eines Baumes zu seiner Blüthe, weßwegen die Unterscheidung beider mehr eine bloß verbale, als wirkliche ist. Ambros de off. I. 45. — Das Schöne (το καλον), welches, wie das sittlich Gute, wesentlich Harmonie, Ordnung und Angemessenheit ist, steht diesem zwar sehr nahe und ist die beliebte sprachliche und bildliche Darstellungsform desselben, aber zunächst nicht Gegenstand des Begehrungs-, sondern des höheren und niederen Erkenntnißvermögens, und es gibt nicht zur Realisirung desselben, wie zur Verwirklichung des ethisch Guten, eine allgemeine und unbedingte Verpflichtung, ja in Bezug auf das in die Natursphäre fallende nicht einmal eine Möglichkeit hiezu, weßwegen natürliche Vorzüge und Fehler der ethischen Beurtheilung, dem Lob und Tadel, der Belohnung und Bestrafung völlig entrückt sind. — Das sittlich Gute ist nützlich (utile), aber nicht im vulgären Sinne des Wortes, so daß es mit dem Ergötzlichen, Angenehmen und zeitlich Vortheilhaften zusammenfiele, welche Annahme die ganze sittliche Ordnung vernichten würde, sondern, ohne die irdische Glückseligkeit geradezu auszuschließen, nützlich zur Erreichung des End-

zweckes und des höchsten Gutes. Ambros. de off. I. 9. II. 6. III. 6.

** Das sittlich Gute im Subjecte und nicht als vorübergehender Act, sondern als bleibender Zustand aufgefaßt nennt man Tugend.

§. 54.

Vom Wesen der Tugend überhaupt und der christlichen Tugend insbesondere.

Die nichtchristliche (heidnische), insbesondere die vorchristliche Auffassung der Tugend ist, wenn auch nicht immer geradezu falsch, so doch einseitig und mit verderblichen Irrthümern gepaart, denn diese wäre nach derselben die höchste Steigerung des Natürlichen [1]), und daher das tugendhafte Leben ein Leben nach der Natur, die aber eine corrupte ist und nicht über sich selbst hinausgeht, sie wäre männliche Kraft und Stärke [2]), die aber nicht selten in übergroßes Selbstgefühl und Härte ausartet [3]). Wenn sie als das Zweckfähige [4]) aufgefaßt wird, so ist ihr Zweck ein rein menschlicher und irdischer, die Beherrschung der sinnlichen Neigungen und Leidenschaften, insbesondere des die irdische Glückseligkeit störenden Schmerzes, die Vollbringung kriegerischer Thaten oder rein legaler oder das Staatswohl fördernder Handlungen ohne alle Beziehung auf Gott und

---

[1]) Virtus ad summum producta natura. Cic. de leg. I. 8.

[2]) Virtus von vir, *ἀρετη* von *ἀνηρ* oder *Αρης*, Mars.

[3]) Ueberhaupt erhält der Tugendbegriff eine solche Fassung, daß auch für verwerfliche Handlungen, als wären sie erlaubt, ja pflichtgemäß noch Raum ist. Cic. de off. II. 31.

[4]) Tugend von taugen, *ἀρετη* von *ἀρεταν*.

sein Reich. Eben darum ist auch die Genesis derselben eine schlechthin geschöpfliche [1]), ihr Lohn ein irdischer. Im besten Falle ist die Tugend selbst des Tugendhaften Preis [2]). In Bezug auf die einzelnen Tugenden wird vielfach der Selbstsucht volle Berechtigung zugesprochen [3]).

In den heiligen Urkunden kömmt das Wort Tugend nur selten vor [4]), diese wird vielmehr verschieden als die Reinheit des Herzens, die Stärke des Geistes, das Wandeln auf dem Wege der göttlichen Satzungen, als kindlicher Sinn, Heiligung, Vereinigung mit Christus, das Wiedergeborensein aus Gott, das Leben im Geiste, am öftesten als Gottesfurcht und Gerechtigkeit [5]) dargestellt.

Nach dem Geiste der Offenbarung und des kirchlichen Bewußtseins ist die christliche Tugend ein wirksamer guter Habitus d. h. eine bleibende, zur That stets aufgelegte und dazu fähige Disposition der menschlichen Seele, nach Anordnung Christi und von dessen Gnade unterstützt das Sittengesetz nach seinem ganzen Umfange so, wie es sein soll, zu erfüllen.

* Sie ist nicht etwas Momentanes, sondern constant Seiendes (Charakter) ps. I., ein guter, den Menschen veredelnder Habitus, somit eine bleibende Disposition und

---

[1]) Virtutem nemo unquam acceptam Deo retulit. . . . Num quis, quod bonus vir esset, gratias Dis egit unquam? Cic. de nat. deor. III. 36. Bei Anderen, z. B. Socrates finden sich allerdings Ahnungen von dem höheren Ursprung der Tugend.

[2]) Cic. de off. I. 2. II. 12.

[3]) Cic. l. c. I. 7. 14. II. 5.

[4]) Phil. IV. 8. II Petr. I. 5.

[5]) Ps. LI. 12. CXIX. 33. Rom. VIII. 15. XIII. 14. I Joh. III. 9. Gal. V. 16. Job. XXVIII. 28. Mt. V. 20.

in die Hand des Tugendhaften gelegte Macht zum Guten Prov. XXXI. 10. Thom. in 3. sentent. dist. 23. q. 1. a. 1., jedoch nicht vollendete, Gott allein zukommende Heiligkeit, auch nicht ein quietistischer, sondern wirksamer Habitus (non ad esse, sed operativus) Luc. VI. 43., vermöge dessen der zur Vollkommenheit Gelangte das Gute sogar mit einer gewissen Leichtigkeit und Freudigkeit (Fertigkeit) vollbringt. Thom. in 2 sentent. dist. 27. q. 1. a. 1. Das Subject der christlichen Tugend ist die Seele, sie selbst daher zwar keine geistige Berauschung und Exaltation, aber immerhin etwas Geistiges Thom. q. disp. de virtut. in comm. a. 2. Weil dem im Sittengesetze ausgesprochenen göttlichen Willen in Gehorsam zugewendet, hat sie einen transcendentalen und religiösen Character und ist keine bloße Enthaltung vom Bösen, sondern eine Bereitwilligkeit zu allem Guten Jac. II. 20. Phil. IV. 8., bei dessen Vollbringung jede Unordnung vermieden wird. Sie ist nicht angeboren und überhaupt ihrem Ursprunge nach nicht irdisch, sondern himmlisch. Rom. VIII. 9 sq. I Thess. V. 23. Cyprian. de zelo et livore. c. 15. Die christliche Tugend, welche in dem Menschen mit Auszeichnung, in Jesus Christus, zur vollendeten Darstellung gekommen, ist auch die wahrhaft humane Tugend, und das tugendhafte Leben des Christen ein Leben nach der Natur, jedoch der durch die Erlösungsgnade regenerirten.

§. 55.

Negative Bestimmung der Tugend. (Scheintugenden.)

Da die Tugend niemals mißbraucht werden kann, sondern demjenigen, welcher sie mißbrauchen will, sozusagen

in der Hand zerrinnt, so gibt es keine falschen, sondern nur wahre Tugenden und Untugenden (Sünden, Laster). Aber der gesuchte oder auch ungesuchte Schein der Tugend kann ohne deren Wirklichkeit da sein [1]), welcher manchmal so trügerisch ist, daß eine Enttäuschung nicht in diesem irdischen, sondern erst im jenseitigen Leben statt hat [2]).

Zu den scheinbaren Tugenden zählen manche Werke der Leidenschaft, denn die Tugend ist nicht, wie diese sehr oft es ist, eine unwillkührliche Bewegung des Begehrungsvermögens, sondern Sache der freien Wahl und Princip der rechten Bewegung desselben, sie ist nicht gleich jener an sich indifferent und mit der Möglichkeit verbunden, zum Schlimmen auszuarten, sondern steht in einem entschiedenen und bleibenden Verhältnisse zum Guten. Dahin zählen auch alle bloß äußerlich mit dem Sittengesetze übereinstimmenden, legalen, mechanischen, erzwungenen, alle bloß rechtlichen Handlungen, denn bei der Tugend, die einen geistigen Character hat, ist die gute Gesinnung und Absicht und der edle freie Entschluß die Hauptsache. Wer nur Gutes thut, wann und wo es ihm beliebt, der thut seinen eigenen, aber nicht des höchsten Gesetzgebers Willen und betrachtet die Tugend als etwas Arbiträres, was sie nicht ist. Er kann darum wohl den Schein, nicht aber die Wirklichkeit der Tugend haben. Bei der bloßen Velleität ist wohl eine schwächliche Disposition, aber keine Kraft und kein fester Wille zum Guten, weßwegen es auch nicht zur guten That kömmt [3]).

---

[1]) Habentes speciem (*μορφωσιν*) quidem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes. II Tim. III. 1 sq.

[2]) Past. lib. III. simil. 3. 4.

[3]) Prov. XXI. 25. Mt. VIII. 21.

Vorübergehende Begeisterung, Exaltation und poetische Träumerei ist nicht Tugend, denn diese ist nichts Momentanes, Außerordentliches, Ueberschwengliches oder Erdichtetes. Eine willkührliche Beschränkung und hiemit Vernichtung des universellen Characters der Tugend ist das pietistische Wesen, welches dem Guten insbesondere gefährlich wird, wenn es mit dem Mysticismus sich verbindet. Auch der Gebrauch der Mittel der Tugend, ohne diese selbst zu wollen, ist bloßer Tugendschein. Die lügenhafte Heuchelei ist nicht das erste Stadium der Tugend oder der Weg zu derselben [1]). Die sogenannten natürlichen Tugenden sind zwar keine verhüllten Sünden und Laster, sondern wahre Tugenden, die jedoch, obwohl unvollkommen, für vollkommene Tugenden ausgegeben oder gehalten werden können.

* Es gibt auch wirkliche Tugenden, welchen oft der Schein des Gegentheils zugeschoben wird, was nicht schwer ist namentlich in Bezug auf diejenigen, welche in der Mitte zwischen zwei fehlerhaften Extremen stehen.

§. 56.

Einheit und Verschiedenheit der Tugenden.

Es gibt nur Einen Gott, aus welchem und von welchem alles Gute ist [2]), nur Ein Gesetz desselben, in welchem im Grunde nur Eines, nemlich die höhere, heilige Liebe gefordert wird, und nur Eine untheilbare Gesinnung des Tugendhaften, allenthalben und in Allem den Einen göttlichen Willen zu thun. Darum eignet der Tugend die Einheit, und zwar nicht etwa bloß, wie ihrem

---

[1]) Dies ist behauptet in Kant's Anthrop. §. 12.

[2]) Mt. XIX. 17.

Gegensatze, in negativer [1]), sondern in positiver Weise. Allein die Verschiedenheit der menschlichen Seelenkräfte, der Entstehungsweise, der Objecte, der Beziehungen, der Steigerung, der Erscheinung, des Umfangs und der Wirkung der Tugend erzeugt eine große Mannigfaltigkeit von Tugenden [2]).

Es lassen sich drei Klassen von Tugenden unterscheiden. Die nach ihrem Subjecte benannten intellectuellen Tugenden sind zunächst auf die Erkenntniß der Wahrheit gerichtet [3]). Erkennen und Denken aber ist ein Handeln, das einen sittlichen Character, an sich freilich noch einen unentschiedenen, also keine besondere und bestimmte Sittlichkeit an sich hat. Indessen kann es durch den guten Willen gut und in hohem Grade verdienstlich werden, zumal wenn die rechte praktische Verwendung der erworbenen Kenntnisse und Fertigkeiten dazu kömmt. Insoferne nun die intellectuellen Tugenden in die Willenssphäre eingetragen werden, unterliegen sie der sittlichen Beurtheilung und gehören somit der Sittenlehre an [4]). Von diesen

---

[1]) Mt. XII. 25. 26.

[2]) Daß es nur einen einzigen, von Seite der Persönlichkeit hergenommenen Eintheilungsgrund für die Tugend gebe, ist eine nicht beweisbare Behauptung.

[3]) Virtutes intellectuales sunt habitus, quibus anima dicit *verum*. Sunt autem *quinque* numero, quibus anima semper dicit verum vel affirmando vel negando sc. ars, scientia, prudentia (nach der erkennenden Seite), sapientia, intellectus. Thom. comment. in 6 ethic. lect. 3.

[4]) Virtutes intellectuales non pertinent ad scientiam ethicam, quasi sint essentialiter morales, sed inquantum earum *usus* moralis est, quod *a voluntate* imperatur. Thom. in 3 sentent. dist. 23. q. 1. a. 4.

verschieden, obwohl niemals ganz geschieden sind die im Begehrungsvermögen wurzelnden moralischen[1]) Tugenden, welche auf einer naturähnlichen, durch öftere Uebung von Handlungen derselben Art entstandenen, bleibenden Neigung beruhen[2]). Die theologischen (göttlichen) Tugenden haben Gott zum Princip (sind dem Habitus nach eingegossen) und zum unmittelbaren Objecte, die durch Participation sich vollziehende Vergöttlichung des Menschen zum Ziele und sind nur durch die göttliche Offenbarung zur Kenntniß der Menschen gekommen[3]).

Eine Gliederung der einzelnen Tugenden ist möglich auf dem Grunde des von uns aufgestellten Moralprincips mit Unterscheidung des dreifachen unmittelbaren Objectes der Charitas.

* Die moralischen, an ihrer Spitze die Cardinal-Tugenden des Christen stehen nicht zusammenhanglos neben den theologischen Tugenden und Gaben, denn diese sind in ihm gewissermaßen der Anfang (inchoatio quaedam) jener und verleihen ihnen einen übernatürlichen Character. Thom. 1. 2. q. 63. a. 1. 3. 4.

---

[1]) Von mos, ἦθος, ἔθος, Gewohnheit, Neigung.

[2]) Mit Rücksicht auf die nachfolgende Klasse werden diese die Intelligenz und den Willen des Menschen perficirenden Tugenden erworbene genannt. Unter den moralischen Tugenden nehmen die Cardinaltugenden eine hervorragende Stelle ein.

[3]) Mit diesen Tugenden verwandt sind die Gaben (dona), welche in einer Bewegung des h. Geistes bestehen. Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis et replebit eum spiritus timoris Domini. Isai. XI. 2. 3.

§. 57.
Verschiedene Größe der Tugend. Die Tugend in ihrer Vollkommenheit.

Abstract und ganz allgemein als wirksame Disposition, das ganze Sittengesetz in entsprechender Weise zu erfüllen, aufgefaßt, ist die Tugend allerdings, wie die Stoiker behaupteten, allenthalben und überall sich selbst gleich. Viele Tugenden sind auch etwas Mittleres zwischen den beiden Extremen des Zuviel und Zuwenig [1]). Tugenden derselben Art sind gleichfalls in der Regel einander gleich, insoferne ihr Umfang, welcher durch seine Verschiedenheit eine Verschiedenheit ihrer Größe erzeugen könnte, ein Mehr oder Weniger nicht zuläßt. Deßohngeachtet muß die Vernunft dem Ausspruche der Offenbarung beipflichten, daß es eine Ungleichheit (verschiedene Größe) der Tugenden gebe [2]). Ihr Ursprung kann mehr oder minder edel, ihr Object mehr oder minder vorzüglich und umfassend, ihre Wirkung größer oder minder groß sein. Sie ist nie etwas Fertiges und Abgeschlossenes, sondern in einem beständigen Werden und Ringen nach einem niemals vollkommen erreichbaren Ideale, der göttlichen Heiligkeit begriffen [3]).

---

[1]) Das Sprichwort: In medio virtus ist anwendbar auf die intellectuellen und moralischen Tugenden (weßwegen die Zahl der Untugenden viel größer ist, als die der Tugenden), aber auf die theologischen Tugenden und die Geistesgaben nur mit Rücksicht auf den Menschen, nicht in der Beziehung zu Gott.

[2]) Nunc autem manent fides, spes et charitas, *major* autem horum est charitas. I Cor. XIII. 13. Cicero tadelt es, daß Panätius die Frage nach dem Rangverhältnisse der Tugenden unerörtert gelassen habe. Seine Ansicht de off. I. 43—45.

[3]) Mt. V. 48. Phil. III. 12. Daher ist auch ihr Lohn nach der

Der gute Habitus der Tugend kann intensiv und extensiv durch Handlungen derselben Art gemehrt, durch Handlungen entgegengesetzter Art gemindert werden. Nicht in allen Menschen ist dieselbe Naturanlage zum Guten, dieselbe Uebung. Bei Vollbringung des Guten ist eine Verschiedenheit des Einflusses der Verhältnisse, der Umstände und Motive, der bloß inneren oder zugleich äußeren Verwirklichung der guten Absicht. Auch Gott, dessen Wirken kein naturnothwendiges, sondern freies in Weisheit ist, theilt seine Gnadengeschenke verschieden aus [1]). Daher ist es allgemeiner, mit dem Selbstbewußtsein und der herrschenden Ansicht der Menschen übereinstimmender Glaube der Kirche, daß es verschiedene Grade der Tugend gebe [2]).

Da die Tugend nicht Zweck, sondern Mittel zur Erreichung des Zweckes ist, so kann das dieselbe Vollendende nichts Anderes sein, als dasjenige, was den Menschen zu seinem Endzwecke und zu seinem höchsten Gute hinführt. Das mit Gott innig Verbindende aber, das Band der Vollkommenheit ist die Charitas [3]). Die Tugend in ihrer vollen

---

Verschiedenheit der Annäherung an dasselbe ein ungleicher. I Cor. XV. 41. 42.

[1]) Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Ephes. IV. 7. Danach ist die Behauptung Luthers zu beurtheilen, daß alle Werke im Glauben (als einer göttlichen Ursache) gleich seien.

[2]) Duplex forma perfectionis, alia medios, alia plenos numeros habens. Ambros. de off. III. 2. Unaquaeque virtus quasi quibusdam gradibus agitur et sic per incrementa meritorum ad summum perducitur. Aliud namque sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio. Greg. hom. 15 in Ezech. Bei den Heiligsprechungen werden factisch Grade der Tugend angenommen.

[3]) I Joh. IV. 16. Col. III. 14.

Größe (Vollkommenheit) ist also die Liebe, welche alles Gute in sich schließt [1]).

* Werden andere Tugenden als vollkommen bezeichnet Ephes. VI. 13. sq. Jac. I. 4., so ist nur an eine relative und secundäre Vollkommenheit zu denken, die sie aus der Charitas haben, welche gleichsam die Seele derselben ist.

§. 58.

Zusammenhang und Dauer der Tugenden.

Die intellectuellen Tugenden, welche sich auf verschiedene, unter sich nicht zusammenhängende Gegenstände beziehen, sind nicht nothwendig mit einander verbunden und kommen wegen der menschlichen Beschränktheit nur sehr selten in Einem Individuum vereiniget vor. Die moralischen Tugenden haben in den Affecten und den darauf gerichteten Handlungen ein Band, welches sie an einander knüpft. Solange sie aber noch unvollkommen sind, stehen sie in keiner nothwendigen Verbindung mit einander, sondern erst dann, wenn sie, vollkommen geworden, einen Zustand herbeigeführt haben, in welchem der Mensch nicht bloß dieses oder jenes Gute, sondern das Gute über-

---

[1]) I Cor. XIII. 4 sq. Virtus est charitas, qua id, quod diligendum est, diligitur. Hieron. ep. 29. Virtus est ordo amoris. Inchoata charitas inchoata justitia (virtus) est, provecta charitas provecta justitia . . . perfecta charitas perfecta justitia. Augustin. de nat. et grat. c. 70. Darum ist das Wachsthum der christlichen Tugenden, weil eigentlich nur ein Wachsthum der Liebe, ein verhältnißmäßig gleiches, wodurch jedoch, wie bei dem Wachsthum der Finger der Hand, die einmal bestehende Ungleichheit derselben nicht aufgehoben wird.

haupt und schlechthin will und erstrebt, in welchem Falle die stoische Behauptung als Ahnung der Wahrheit sich bewährt, daß in jeder pflichtmäßigen Handlung alle Tugenden vereiniget seien. Das Centrum derselben aber ist nicht, wie Socrates lehrte, die Wissenschaft, sondern der Grundaffect der Liebe, welche im Gegensatze zu der trennenden Expansivkraft des Bösen, wie die Schwerkraft sammelt und verbindet. Wer also die höhere, heilige Liebe hat, der hat zwar nicht actuell, aber virtuell, nicht der Materie, aber der Form, dem Princip und der nächsten Disposition nach alle moralischen Tugenden [1]). Dasselbe gilt mit demselben Unterschiede in Bezug auf die theologischen Tugenden.

Was die Dauer der Tugend anbelangt, so verliert sie ihren übernatürlichen Character durch den Verlust der Gnade, ohne deßwegen in ihr Gegentheil umzuschlagen und aufzuhören, wahre und wirkliche Tugend zu sein. Die erworbenen (intellectuellen und moralischen) Tugenden gehen nicht durch einen einzigen Act, sondern, ihrer Entstehungsweise entsprechend, durch eine Mehrheit entgegengesetzter Handlungen verloren; die theologischen Tugenden dagegen und die Gaben, gleichfalls im Einklange mit ihrer Genesis, durch einen einzigen Act entgegengesetzter Art, der Glaube speciell durch den Unglauben, die Hoffnung durch die Verzweiflung, die Liebe durch jede schwere Sünde, so daß nur eine geschwächte Neigung dazu zurückbleibt.

Auch jenseits wird die Tugend noch fortbestehen [2]). Aber bei den moralischen Tugenden fällt das materielle

---

[1]) Thom. 2. 2. q. 129. a. 3.

[2]) Justitia perpetua est et immortalis. Sap. I. 15.

Moment, weil überflüssig, hinweg, und nur das Formelle, die tugendhafte Grundstimmung wird bleiben. Die intellectuellen Tugenden werden nach Abstreifung des der Erde angehörigen Materiellen und Sinnlichen, da die Erkenntniß bleibt [1]), jenseits fortdauern und in der Anschauung Gottes, welcher die Wahrheit ist, ihre Vollendung finden. Von den theologischen Tugenden hört der Glaube der Substanz nach auf, denn er wird in Schauen verwandelt [2]), die Hoffnung wird erfüllt, eine erfüllte Hoffnung aber ist keine Hoffnung mehr, die Liebe aber wird nicht nur fortdauern [3]), sondern durch die gesteigerte Erkenntniß des vollkommensten Wesens gesteigert werden.

§. 59.

Von der vorzüglichsten Wirkung der Tugend.

Es ist eine unabweisbare Forderung der Gerechtigkeit, daß im Gefolge der Tugend, deren freie Ursache der Mensch ist, das Verdienst d. h. ein Anspruch auf angemessene Belohnung sei, entweder das (uneigentliche) Verdienst der Ziemlichkeit (meritum de congruo), so daß die Belohnung als Ausfluß der Liberalität und Großmuth, oder das (eigentliche) der Würdigkeit (meritum de condigno), so daß dieselbe als Wirkung der Gerechtigkeit oder der auf einem gegebenen Versprechen beruhenden Treue des Belohnenden erscheint [4]).

---

[1]) Luc. XVI. 25. 28.

[2]) Etwas davon bleibt zurück. Irenae. adv. haer. I. 10. Fidei aliquid remanet, non quidem numero vel specie idem, sed idem genere, ipsa videlicet cognitio. Thom. 1. 2. q. 62. a. 5.

[3]) Charitas nunquam excidit. I Cor. XIII. 8.

[4]) Mereri proprie est, facere aliquam actionem, unde aliquis

Die Anweisung auf Belohnung, welche die christliche Tugend ausstellt, lautet zwar nicht ausschließlich, aber doch hauptsächlich auf Gott und die ewige Seligkeit in seiner Anschauung und seinem Genusse [1]). Diesem gegenüber gibt es allerdings weder ein adäquates, noch reines Verdienst, da zwischen dem endlichen Wirken des Menschen und der unendlichen Seligkeit keine Gleichheit besteht, die Tugend ein Werk der von Gott empfangenen natürlichen und (insbesondere der Anfang des Guten und die Beharrlichkeit in demselben) der übernatürlichen Gnadengaben, und das von Gott gegebene Versprechen ein ganz freiwilliges ist [2]). Deßohngeachtet will Gott in seiner Güte, daß (wegen seiner Mitwirkung) das des Menschen Verdienst sei, was im Grunde ein von ihm gegebenes Geschenk ist [3]). In diesem Sinne kann der Christ, fern von Selbstüberschätzung und ungeordnetem Selbstvertrauen, sein höchstes Gut, Gott verdienen [4]), so daß die ewige Seligkeit eine wirkliche Belohnung, eine Krone der Gerechtigkeit, eine Gabe des gerechten Richters ist [5]). Die Läugnung der Wirklichkeit

---

juste sibi acquirit mercedem. Thom. qq. disp. 3. de virtut. in comm. a. 1.

[1]) Honestatis est ... ut mercedem videaris a solo Deo quaerere ... qui autem a Deo (quaerit), habet vitam aeternam, quam praestare non potest, nisi auctor aeternitatis. Ambros. de off. II. 1.

[2]) Jac. I. 12. Debitor factus est Deus, non a nobis aliquid accipiendo, sed aliquid, quod ei *placuit*, promittendo. Augustin. serm. 158 de verbis Apost.

[3]) Conc. Trid. sess. VI. c. 16. Darum ist die Lehre vom Verdienste nicht sittengefährlich.

[4]) Beneficentiae et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus. Hebr. XIII. 16.

[5]) Mt. V. 12. II Tim. IV. 8.

des Verdienstes führt zur Läugnung der menschlichen Freiheit und diese zur Vernichtung der Sittlichkeit und der Sittenlehre.

Zu einem eigentlich verdienstlichen Werke aber ist erforderlich, daß dasselbe nicht nur wirklich gut sei [1]), sondern daß bei Vollbringung desselben Gott auch geleistet werde, was nicht ohnehin und schlechthin sein oder was ihm vorzuenthalten unmöglich ist. Es muß eine mit Freiheit vollbrachte, sittliche, des Menschen eigene That sein [2]). Auf daß sie aber der Sphäre des bloß Natürlichen entrückt werde und einen übernatürlichen Character erhalte und zwischen dem Mittel und dem Zwecke wenigstens annäherungsweise ein entsprechendes Verhältniß bestehe, muß sie auch gewissermaßen Gottes That sein. Sie muß daher nicht nur unter Mitwirkung, sondern auch im Zustande der Gnade (in statu gratiae habitualis, sanctificantis) vollbracht werden, in welchem der Christ innerlich mit Christus verbunden ist, wie die Rebe mit dem Weinstocke, wie die Glieder mit dem Haupte, in welchem er Alles in Gott zu thun vermag und ein Kind Gottes und Erbe der ewigen Glückseligkeit wird [3]). Dabei darf die actuelle, oder wenigstens virtuelle Beziehung auf Gott nicht fehlen, welche durch die Liebe, den tiefsten Grund alles Guten im Menschen, zu Stande kömmt [4]). Nur

---

[1]) Stipendia peccati mors. Rom. VI. 23.

[2]) Sic luceat lux *vestra* coram hominibus, ut videant opera *vestra* bona. Mt. V. 16. Cf. I Cor. XV. 10. Hebr. VI. 10. II Joh. 8.

[3]) Joh. XV. Ephes. IV. 15. Rom. VIII. Conc. Trid. sess. VI. can. 1—3. cap. 16.

[4]) Joh. XIV. 21. I Cor. II. 9. Non fructus est bonus, qui charitatis radice non surgit. Augustin. de spirit. et liter. XIV. n. 26.

hienieden am Tage, ehe die Nacht hereinbricht, in der Niemand mehr wirken kann, nur in der Zeit der Aussaat, nicht in der Zeit der Ernte im Jenseits, wo der Mensch mit seinen Verdiensten vor Gottes Richterstuhl erscheinen soll, ist die Möglichkeit vorhanden, dieselben zu erwerben [1]).

§. 60.

Der Werth der Tugend. Deren Zusammenhang mit der Glückseligkeit.

Selbst die bloß natürliche Tugend ist eine Verbesserung der menschlichen Natur, wesentlich Harmonie und Ordnung, geistige Gesundheit und Schönheit, Männlichkeit und Kraft, Unabhängigkeit des Menschen nach Innen und Außen, eine heilsame Schranke im Glücke und lindernder Balsam im Unglücke, ein großer Segen für den Tugendhaften und für Alle, die ihm nahen u. s. w. weßwegen ihr auch allenthalben, sogar unwillkührlich Hochachtung und Bewunderung gezollt wird, welchem Gefühle das Heidenthum durch die Vergötterung derselben den stärksten Ausdruck gegeben hat. Die christliche Tugend hat nicht nur alle Vorzüge der natürlichen, sondern ist auch (nicht etwa bloß sagenhaft und putativ, sondern) in Wahrheit ihrem Ursprunge, ihrem Bestande und ihrer Vollendung nach göttlich, wovon nicht bloß die Offenbarung, sondern auch der durch sie in großen Kreisen hervorgerufene Heroismus der einzelnen That und des ganzen Lebens mit seiner weltüberwindenden Kraft Zeugniß ablegt.

Ipsa imperat actus omnium virtutum, cum omnes aliae virtutes ordinentur ad finem charitatis. Thom. qq. disp. 4. de charit. a. 3.

[1]) Gal. VI. 8 sq. II Cor. V. 10.

Das Verhältniß der Tugend zur Glückseligkeit ist nach den Forderungen der Gerechtigkeit und dem Wunsche aller Redlichen ein freundliches, nach dem Scheine aber ein feindliches. Allein das in Wort und Schrift so oft ausgesprochene und sogar sprichwörtlich gewordene Urtheil, daß der Schlechte hienieden glücklich, der Tugendhafte aber unglücklich und einzig auf das Jenseits angewiesen sei, ist eine falsche Münze, die von Betrügern und ehrlichen Leuten herumgeboten wird, eine schlimme, Gott beleidigende Rede [1]), wodurch der Glaube an die göttliche Vorsehung und Weltregierung, an seine Gerechtigkeit und Liebe erschüttert, die Erkenntniß der Natur und des Wesens des Guten und Bösen getrübt und das Christenthum, welches eine Tugendschule ist, als Hinderniß der Beglückung des Menschengeschlechts hingestellt wird.

Mit der zeitlichen und zwar sinnlichen Glückseligkeit steht die Tugend allerdings in keinem nothwendigen Zusammenhange, ja es gibt Tugenden, deren eigentliches Lebenselement das Leiden und die Trübsal ist. Allein sowenig sie das Dasein derselben, ebensowenig bedingt sie deren Mangel. Vielmehr ist anzunehmen, daß die irdische, sinnliche Glückseligkeit ungleich öfter im Gefolge der Tugend, als des Lasters sei, denn jene steht zu den hienieden waltenden und auf Vergeltung dringenden natürlichen und bürgerlichen Gesetzen in einem harmonischen, dieses in einem disharmonischen Verhältnisse [2]). Allerdings bleibt das

---

[1]) Malac. II. 17. III. 13—16.

[2]) Das altdeutsche Sprichwort: „Je krümmer holtz, je beßer krücke, je ärger schalk, je größer glücke" gilt vom Schein, das horazische: Raro antecedentem scelestum deseruit pede poena claudo dagegen von der Wirklichkeit, auf welche sich auch die Schilderung

Laster manchmal unbestraft, aber nur weil Gott nicht immer Wunder wirken, den Glauben an die ewige Vergeltung nicht erschüttern, Niemanden zum Guten zwingen will. Der sittlich Gute kann sich auch durch Unklugheit und schlechte Berechnung Leiden zuziehen oder von gewissen Uebeln gleich dem Lasterhaften heimgesucht werden, aber dann leidet er nicht als Tugendhafter, sondern wegen eines Defectes oder als Mensch den Menschen Gemeinsames [1]). Nur in selteneren Fällen leidet der Tugendhafte als solcher, dabei getröstet und mit dem Bewußtsein, daß er um eines edlen Zweckes willen dulde und daß denen, die Gott lieben, Alles zum Besten gereichen müsse. Die Kirche ehrt solches Leiden in den Martyrern und um des Glaubens willen Verfolgten, und auch die Welt hat ihre um harter Prüfungen willen hoch gehaltenen Tugendhelden.

Näher als die sinnliche, steht der Tugend die geistige Glückseligkeit [2]), die Freude über den rechten, geordneten Gebrauch der von Gott verliehenen Kräfte und Fähigkeiten, über die Siege, welche fortwährend über die Leidenschaften errungen werden [3]), die Lust des Leidens und Duldens um

---

des Zustandes der Lasterhaften, Sap. IV. V., und die Seligpreisung der Tugendhaften Mt. V. bezieht. Im Jenseits wird sich zeigen, warum Gott die Bösen hienieden mitunter äußerlich glücklich sein läßt. Ambros. de off. I. 16.

[1]) Cyprian. de mortal. c. 8. Ad Demetrianum c. 19.

[2]) Das εὐφραίνεσθαι der Griechen im Gegensatze zu ἥδεσθαι.

[3]) Non enim in passione non esse, sed victorem esse passionis, beatum est, nec frangi temporalis motu doloris. Ambros. de off. II. 5.

der Gerechtigkeit willen [1]), insbesondere aber jener innere Friede, welcher über alle Vorstellung geht [2]).

Die Tugend verdirbt daher auch in Bezug auf die irdische Glückseligkeit nichts, und es ist somit kein wahres Wort, daß, wer von den hienieden blühenden zwei Blumen (Hoffnung und Genuß) die Eine brach, die andere Schwester nicht begehren dürfe [3]).

Die Sehnsucht des Tugendhaften aber geht hinaus über diese Welt vergänglicher Schattenbilder von Glück und Glückseligkeit, wo verwirrend geschöpfliche Kräfte vorwiegend wirken, und erhebt sich zu einer besseren Welt, in welcher Gott wirkt und der Tugend, welche etwas Himmlisches und Göttliches ist, den allein adäquaten Lohn bereitet hat [4]). Die Glückseligkeit des jenseitigen besseren Lebens ist eine nothwendige Folge der Tugend.

Von den Cardinal-Tugenden.

Die vier Cardinaltugenden [5]) sind nicht nur specielle Tugenden mit beschränkterem Character, sondern auch

---

[1]) Est beatitudo et in doloribus, quos plena suavitatis virtus comprimit et coercet, ipsa sibi domesticis opibus abundans. l. c. c. 4.

[2]) Joh. XVI. 33. Phil. IV. 7. Tantus splendor honestatis est, ut vitam beatam efficiant tranquillitas conscientiae et securitas innocentiae. l. c. c. 1.

[3]) Der Reiche bei Luc. XIII. 29 sq. Mt. VI. 2. repräsentirt einen üppigen, gefühllosen, ganz irdisch gesinnten Lebemann und er ist als solcher, nicht einzig deßwegen bestraft, weil er hienieden Gutes genossen.

[4]) Malac. III. 16. IV. Mt. XXV.

[5]) Sapientia sobrietatem (temperantiam) docet et prudentiam et justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus. Sap. VIII. 7.

allgemeine Tugendbestimmungen, allgemeine Bedingungen der rechten sittlichen Seelenstimmung und des sittlich guten Handelns, gleichsam der Angel (cardo), um welchen alle moralischen Tugenden sich drehen [1]), weßwegen die antike philosophische, die patristische und die mittelalterliche Ethik den größten Theil der ethischen Lehren um dieselben gruppirt hat [2]). Dieser ihr allgemeiner Character fordert für sie eine Stelle in dem ersten, allgemeinen Theile der Sittenlehre [3]).

§. 61.

Von der Klugheit.

Die (von der stets dem Höchsten unmittelbar zugewendeten Weisheit verschiedene) Klugheit ist eine in der praktischen Vernunft gründende Cardinaltugend, vermöge welcher der Mensch bei jeglichem guten Werke nach reiflicher Erwägung der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (um der Erfahruug, der Würdigung der obwaltenden Verhältnisse und Umstände, der Vor- und Umsicht willen) das Zweckmäßige erkennt, richtig beurtheilt und nach Möglichkeit vollbringt.

* Weil rechte Anwendung der richtigen Erkenntniß auf das Handeln wurzelt sie in der praktischen Vernunft.

---

[1]) Sie bedingen nicht nur gegenseitig sich selbst, sondern sind auch die Thüre zu den andern Tugenden. Thom. in 3 sent. dist. 33. q. 2. a. 1. In (his) quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit. Greg. Moral. II. 27.

[2]) Cic. de off. I. 5. Ambros. de off. II. 9. Thomas in seiner theologischen Summe.

[3]) Als natürliche Tugenden sind sie eine Nachahmung Gottes, als übernatürliche eine Participation an der göttlichen Weisheit, Einheit und Einigkeit, Unveränderlichkeit und Gerechtigkeit.

Sie faßt ihren Gegenstand zwar vorherrschend nicht unter dem Gesichtspunkte des Guten, sondern des Wahren auf. Deßohngeachtet ist sie, weil durch rechtes Wollen und in ihrer Wirklichkeit durch den Imperativ des Willens bedingt, nicht den intellectuellen, sondern den moralischen Tugenden beizuzählen. — Durch diese Tugend erhält das Einzelne unter Anwendung der geeigneten Mittel die rechte Richtung auf seinen Zweck. — Nur das Geschöpf kann klug sein; Gott ist nicht klug, sondern weise, weil es für ihn zwar Vergangenes und Zukünftiges, aber keine Vergangenheit und Zukunft gibt. Durch die Beziehung auf ihn und durch seine Gnade verklärt sich die menschliche Klugheit zur Weisheit.

Da die Erkenntnisse, welche die Klugheit erheischt, und die Thätigkeit, welche sie vorschreibt, in das Bereich der menschlichen Freiheit fallen und somit die wirkliche Klugheit nicht angeboren, keine natürliche Gabe ist, obwohl der Eine mehr Disposition dazu besitzen kann, als ein Anderer: so gibt es eine Verpflichtung zur Erwerbung derselben. Sie ist geboten durch die Vernunft und die Offenbarung [1]). Die Tugend und Frömmigkeit ist daher weder die obligate Inhaberin der Unklugheit, obwohl namentlich die mit Weisheit gepaarte Klugheit des Frommen und Tugendhaften dem Weltmenschen als solche erscheinen

---

[1]) *Γνωθι καιρον.* In omnibus respice finem. Die Parabel von den klugen und unklugen Jungfrauen Mt. XXV. und vom ungerechten Haushälter Luc. XVI. Estote prudentes, sicut serpentes etc. Mt. X. 16 sq. (In außerordentlichen Fällen kann der Christ besonderen göttlichen Beistand erwarten. Die Taubeneinfalt und Sanftmuth, eine Nachahmung des göttlichen Waltens in der Natur und im Geisterreiche, ist oft die beste Klugheit). Insbesondere sollen die Bejahrteren durch diese Tugend sich auszeichnen. Tit. II. 3. 4.

mag, noch ist sie ein die Verantwortlichkeit aufhebender Freibrief zum Unverstande, welcher von Gott nicht gewollt, sondern im Widerspruche mit dem göttlichen Willen ist.

Weil kein nothwendiges Ingrediens der menschlichen Natur kann die wirkliche Klugheit nicht etwa bloß in den Zustand der Unwirksamkeit versetzt werden, sondern gänzlich verloren gehen durch Alles, was die rechte Erkenntniß trübt oder aufhebt und den guten Willen schwächt oder irre leitet, durch Irrthum, Vergessenheit, Unaufmerksamkeit, böse Leidenschaften und die mannigfaltigen Formen der Selbstsucht. Nur die mit der Vernunft gegebene Potenz der Klugheit kann als etwas dem Menschen Essentielles nicht ganz vernichtet, aber dennoch in hohem Grade deprimirt werden.

§. 62.

Von dem Gegensatze der Klugheit.

Der Klugheit ist die Unklugheit entgegengesetzt, welche entweder in einem verschuldeten Mangel an Klugheit, oder in einer positiven Verachtung der Grundsätze und Regeln derselben besteht und den Leichtsinn, die Uebereilung, die Unachtsamkeit, Nachläßigkeit, Trägheit im Denken und Realisiren des als angemessen Erkannten u. s. w. unter sich befaßt. Aber auch eine Art von Klugheit bildet einen Gegensatz zu derselben, nämlich diejenige, welche die Offenbarung als Fleischesklugheit bezeichnet, die ihrem Grundcharacter nach Selbstsucht ist, vermöge welcher der Mensch (die Weisheit förmlich ausschließend) nur das Angenehme und Nützliche im gemeinen Sinne des Wortes sucht. Sie kann in übertriebener, ungeordneter Sorge für

das Zeitliche bestehen [1]), aber auch bis zur Aversion von Gott, zum Abfalle von dem Princip des Lebens, sich steigern [2]). Dabei tritt sie vielfach nicht roh, sondern fein und gesittet auf und sucht auf Schleich- und Umwegen, mit List und Betrug, unter dem Vorgeben der edelsten Absichten, also mit Verschlagenheit ihre selbstsüchtigen Zwecke zu erreichen. Als eine Erscheinungsform der Fleischesklugheit ist die Verschlagenheit verwerflich, wie diese [3]).

§. 63.
Die Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit ist die im andauernden und wirksamen Willen wurzelnde Bereitwilligkeit, Jedem, was sein ist, zu lassen, zu leisten und zuzutheilen [4]).

* Ihr unmittelbares Subject ist nicht, wie das der Klugheit, das (allerdings nicht ganz ausgeschlossene) Erkenntniß-, sondern das Begehrungs-Vermögen, aber nicht bloß potentieller, sondern wirklicher, nicht vorübergehender, sondern andauernder Wille, denn sie ist ein wirksamer Habitus. — Der gerechte äußere Act ist nicht schlechthin

---

[1]) Mt. VI. 25 sq.

[2]) Prudentia carnis inimica Deo est, legi enim Dei non est subjecta; nec etiam potest. Prudentia carnis mors est, prudentia autem spiritus vita et pax. Rom. VIII. 7. 8.

[3]) Abdiçamus occulta dedecoris, non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei. II Cor. IV. 2. Zufolge des Grundsatzes, daß, wer Eine Tugend hat, alle Tugenden habe, äußert Cicero, es gebe nicht nach philosophischer, sondern nur nach populärer Anschauungs- und Redeweise eine verwerfliche Klugheit. De off. II. 10.

[4]) Justitia suum cuique tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit, ut communem aequitatem custodiat. Ambros. de off. I. 24.

nothwendig. — Die gerechte That ist eine auf einen Anderen übergehende (actus transiens) und nur im metaphorischen Sinne immanent. — Wie Niemand im eigentlichen Sinne gegen sich selbst gerecht sein kann, so gibt es auch zwischen Solchen, die in näherer Beziehung zu einander stehen, kein schlechthin rechtliches Verhältniß. Thom. 2. 2. q. 58. a. 7. — Bei dem Christen verklärt sich die Gerechtigkeit zu der andauernden Bereitwilligkeit, auch Gott zu geben, was Gottes ist.

Die allgemeine oder gesetzliche Gerechtigkeit (justitia generalis, legalis) ordnet die menschlichen Handlungen im Verhältnisse zum allgemeinen Wohle; bei Uebung der besonderen Gerechtigkeit (j. particularis) fehlt diese ausdrückliche Beziehung, ohne jedoch ganz ausgeschlossen zu sein. Bei Uebung der Gerechtigkeit des gewöhnlichen Verkehrs (j. commutativa) wird das Verhältniß des Theiles zum Theile und nur die Quantität und Qualität der Sache ins Auge gefaßt und sozusagen die arithmetische Gleichheit als die rechte, ausgleichende Mitte gesucht, während durch die nur von höher Gestellten zu übende austheilende Gerechtigkeit (j. distributiva) für die Ordnung des Ganzen im Verhältnisse zum Theile gesorgt, also dasjenige, was gemeinsam ist, als Vortheil oder Last unter die einzelnen Glieder der Communität vertheilt wird, wobei auch auf die Würdigkeit, Dürftigkeit, Hilflosigkeit, gesellschaftliche Stellung der Person, welcher Etwas zugetheilt wird, Rücksicht zu nehmen und gewissermaßen das geometrische Mittel anzustreben ist.

Die Gerechtigkeit, mit welcher Treue und Glauben steht und fällt, ist nicht nur die Voraussetzung eines geordneten, kräftigen und glücklichen Zusammenlebens der

Menschen in jeder Art von Communität, so daß auch diejenigen, welche von Verbrechen und Gewaltthat sich nähren, derselben nicht ganz entbehren können, weil es kein Monopol der Ungerechtigkeit gibt [1]), sondern auch ein Damm gegen zahllose sittliche Verirrungen und die Bedingung fast aller Tugenden, des Mitgefühles, der Barmherzigkeit, der Theilnahme bei fremdem Leiden und Unglück, der Nächstenliebe überhaupt, ohne welche es auch keine Gottesliebe gibt. Der Christ übt daher Gerechtigkeit [2]), ist aber stets bemüht, die an sich rein legalen Acte derselben durch gute Gesinnung in sittlich gute, durch die Beziehung auf Gott in religiöse und verdienstliche zu verwandeln und durch die Liebe, wenn es nöthig oder gerathen erscheint, das starre, oft wehethuende Recht in Billigkeit umzusetzen, wodurch er etwa zwar vom Buchstaben des Gesetzes abweicht, aber dem Geiste desselben und der eigentlichen Absicht des Gesetzgebers entspricht.

* Von den Gegensätzen der Gerechtigkeit wird im dritten Theile der Ethik die Rede sein.

§. 64.

Von dem Starkmuthe.

Der Starkmuth ist jene Seelenstärke, vermöge welcher Jemand auch durch ungewöhnlich große und außerordentliche Uebel und Nachtheile sich nicht von der Pflichterfüllung abschrecken läßt, und befaßt unter sich Vertrauen, Zuversicht, über das Gemeine erhabenen Sinn, Geduld, zwischen übergroßer Weichheit und Hartnäckigkeit in der Mitte stehende Beharrlichkeit und Ausdauer u. s. w.

---

1) Xenoph. mem. IV. 4. Cic. de off. I. 7. II. 11.

2) Der Dekalog enthält die Summe der Gerechtigkeitspflichten.

* Er ist nicht Leicht= oder brutaler Stumpfsinn, nicht Eigensinn und Hartnäckigkeit, nicht Vertrauen auf öfter versuchte eigene Kraft und errungene Gewandtheit und Fertigkeit, auch nicht Gefühl= und gänzliche Furchtlosigkeit. — Eine feste körperliche Complexion erleichtert diese Tugend, aber die materialistische Behauptung, daß das Körperliche Subject derselben sei, widerspricht dem Selbstbewußtsein, der Erfahrung und Geschichte. Cf. Ambros. de off. I. 24. 27. 36. — Ihr Gegenstand sind nicht gewöhnliche, sondern außerordentliche und ungewöhnlich große Uebel, Nachtheile und Verluste; ihr Zweck ist nicht die Realisirung des Bösen, sondern des Guten. — Auch der Starkmuth ist eine besondere und generelle Tugend.

Die active Tapferkeit (fortitudo activa) treibt zu schwierigen, gefahrvollen Unternehmungen an; vermöge der passiven (f. passiva) erträgt der Mensch mit Geduld und Ausdauer die hereinbrechenden Leiden und Uebel. Diese verdient (obwohl der Schein dagegen ist) den Vorzug vor jener [1]), denn es ist leichter als der vermeintlich Stärkere einem noch zukünftigen Uebel entgegen zu gehen und in raschem Anlaufe Gefahrvolles zu wagen, als im Gefühle der eigenen Schwäche eine gegenwärtige Trübsal längere Zeit geduldig zu ertragen, leichter, den Muth zu mäßigen, als Trauer, Angst und Schmerz niederzuhalten, es ist besser, die Wahl der Leiden Gott zu überlassen, als sie selbst zu treffen, klüger, die Bedingung der activen Tapferkeit zu erfüllen, als mit dieser zu beginnen, namentlich ist es

[1]) Melior est patiens viro forti. Prov. XVI. 32.

dem Geiste des Christenthums entsprechender, zu leiden und zu dulden, als den Gegner aufzusuchen und anzugreifen.

Da der Mensch ein Kriegsmann Gottes und somit sein Leben auf der Erde nach dem Zeugnisse der Schrift und Erfahrung ein ununterbrochener Kampf ist, so ist die Tugend des Starkmuthes unentbehrlich [1]). Der Offenbarungsgläubige setzt aber in dieser Beziehung sein Vertrauen nicht auf sich selbst, sondern auf Gott, denn nicht nur ist die Uebung dieser Tugend um höherer Zwecke willen von dem göttlichen Beistande abhängig [2]), sondern sie ist auch ihrer Genesis nach nicht reines Menschen-, sondern Gottes Werk [3]). Der Weg zur bloß menschlichen, um niederer Zwecke willen geübten Tapferkeit ist der Weg der Kühnheit, der Weg zu der aus Gott stammenden aber der Weg der Furcht, nämlich der Furcht Gottes, welche den Menschen der Furcht vor den Geschöpfen und den zeitlichen Uebeln überhebt [4]).

Die Spitze des christlichen Starkmuthes ist das blutige Martyrium, der aus Liebe zu Christus um des Glaubens oder einer andern Tugend willen erduldete gewaltsame Tod, welcher als das größte persönliche Opfer und eine Wirkung des h. Geistes von je her in der christ-

---

[1]) Nolite timere eos, qui occidunt corpus. Mt. X. 28. Regnum coelorum vim patitur et violenti rapiunt illud. Mt. XI. 12.

[2]) Deut. XX. 3. 4. Ps. III. 7.

[3]) Non in virtute sua roborabitur vir. I reg. II. 9. Qui sperant in Domino *mutabunt* fortitudinem. . . . Deus dat lasso virtutem et his, qui non sunt, fortitudinem et robur multiplicat. Isai. XL. 29. 31.

[4]) In timore Domini fiducia fortitudinis. Prov. XIV. 26. Ps. XXVI.

lichen Kirche hoch geachtet worden ist [1]). Es gibt aber auch ein unblutiges Martyrium, welches durch Selbstverläugnung und Abtödtung unter mannigfaltigen Kämpfen wider innere und äußere Feinde und Trübsale errungen wird [2]).

Als moralische Tugend steht die Tapferkeit in der Mitte zwischen dem Zuviel der Vermessenheit (praesumtio), welche den Menschen antreibt, Unmögliches zu unternehmen oder zu erwarten, und bis zur Sünde gegen den heiligen Geist sich steigern kann, sowie zwischen dem Zuwenig der Kleinmüthigkeit (pusillanimitas), welche maßloses Mißtrauen gegen Gott oder sich selbst ist, wobei der Mensch auch das Erreichbare nicht anzufassen und selbst das nicht zu hoffen wagt, was er doch hoffen könnte und sollte [3]).

§. 65.

Von der Mäßigung.

Als besondere Tugend hat die Mäßigung eine bestimmte, ihr eigenthümliche Materie, nämlich die sinnlichen Vergnügungen und die aus dem Mangel verlangter sinnlicher Genüsse entspringende Trauer, insbesondere (aber nicht ausschließlich) diejenigen Sinnengenüsse, welche in einem Zuge der Natur selbst gründen und mit Acten ver-

---

[1]) Tertull. ad martyr. c. 1. Die Briefe des h. Cyprian an die Confessoren und Martyrer epp. Pariss. 4. 6. 8. 24. 36. 80. Dagegen die Behauptung der Gnostiker, speciell der Valentinianer, daß der Martyrtod nicht dem Willen Gottes gemäß sei. Tertull. Scorpiace.

[2]) Mt. XX. 20 sq. Non christiani hominis corona una est, quae tempore persecutionis accipitur. Habet et pax coronas suas etc. Cyprian. de zelo et livore. c. 16. Cf. Ambros. de off. I. 37.

[3]) Mt. XXV. 24 sq. Luc. XIX. 20 sq.

bunden sind, welche auf die Erhaltung des Individuums oder der ganzen Gattung abzielen. Als allgemeine Tugend ist sie überhaupt maßgebend und die rechte Mitte bestimmend [1]), weßwegen sie bei allen zwischen zwei fehlerhaften Extremen stehenden moralischen Tugenden sich findet und die Milde, Sanftmuth, Bescheidenheit, den Anstand, die Demuth, Verschwiegenheit, Nüchternheit, Schamhaftigkeit, Ehrbarkeit, Keuschheit u. s. w. unter sich befaßt [2]).

* Gegenstand dieser Tugend ist niemals das Böse, sondern das an sich Gute oder Indifferente, insbesondere der Affect und die Leidenschaft.

** Es ist kein Grund vorhanden, die Mäßigung einzig als specielle Tugend aufzufassen und diese auf Gegenstände des sinnlichen Gefühles zu beschränken und hiemit in aristotelischer Weise nicht nur alle Arten geistiger Lust, sondern auch das durch den Gesichts-, Gehörs- und Geruchssinn vermittelte Vergnügen aus dem Gebiete derselben auszuweisen, womit offenbar die Grenzen der Mäßigung zu enge gezogen wären.

Die moralische Tugend der Mäßigung steht in der Mitte zwischen der stoischen Apathie d. h. der angestrebten völligen Unterdrückung des Schmerzes und der Trauer, der Freude und Lust, überhaupt aller Affecte und der gnostischen Aversion von dem Sinnlichen als solchem einerseits und zwischen der im Leben häufiger vorkommen-

---

[1]) Temperantia von temperare, mehrere Dinge so mischen, daß keines unverhältnißmäßig hervortritt. Temperantia modum ordinemque servat omnium, quae vel agenda, vel dicenda arbitramur. Ambros. de off. I. 24.

[2]) Wir finden sie auch außerhalb des Kreises der Offenbarung sogar sprichwörtlich empfohlen: Ἄριστον μέτρον. Ne quid nimis.

den Unmäßigkeit anderseits, welche den Geist entnervt und unterdrückt und so in den Zustand der Schwäche und Ohnmacht versetzt [1]), weßwegen der Unmäßige, da ihm nicht bloß das Licht höherer, sondern auch der natürlichen Erleuchtung mangelt, in der Finsterniß wandelt [2]), ja vielleicht bis zur niederen Stufe des Thieres herabsinkt [3]), wovon selbst die äußere Erscheinung desselben nicht selten Zeugniß gibt. Der Unmäßige strebt fortwährend nach Genuß, hat aber gerade in seiner Unmäßigkeit das größte Hinderniß wahren Genusses, welcher nur durch Entsagung, also Mäßigung erreichbar ist.

Dritte Unterabtheilung.

Von dem, was mit dem göttlichen Willen in Widerspruch ist.

§. 66.

Von der Natur und dem Wesen des Bösen überhaupt.

Das Böse (an sich betrachtet) ist nicht das, wofür es oft und von Vielen ausgegeben oder gehalten wird. Wäre es eine Natur oder Substanz, so müßte es (was nicht annehmbar ist) nicht nur entweder Gott oder ein böses Princip zum Urheber [4]), sondern auch ein selbst-

---

[1]) Cyprian. epp. Pariss. 7. Darum ist sie als ein kindisches Laster bezeichnet worden.

[2]) Rom. XIII. 13.

[3]) Tob. VI. 17. Ps. XLVIII. 13.

[4]) Non est peccatum aliqua substantia. Augustin. de nat. et gr. c. 54. Nur der sündhafte Act ist als solcher res, natura quaedam, ens quoddam, jedoch inquantum rationem peccati habet ex privatione rectitudinis neque ens est, neque differentiam habet...

ständiges Sein haben. Allein das Böse ist nur Etwas an dem Guten und durch das Gute, welches seinerseits zu seiner eigenen Existenz des Bösen nicht bedarf [1]). Aber deßwegen ist es keine völlige Negation des Seins, ein prädikatloses, unwirksames, die Erkenntniß und das Bekenntniß, die Reue, den guten Vorsatz und jegliche Sühne ausschließendes Nichts [2]), denn es hat ein gewisses Sein durch die Relation zu dem Seienden (Guten), an welchem, und durch das Subject, in welchem es ist, so daß man es nicht als das schlechthin Nichtseiende, sondern nur als das nicht selbstständig Seiende und (weil ein Abfall vom Guten) als das zum Nichtsein tendirende Nichtige zu betrachten hat [3]).

Als bloße Unvollkommenheit wäre das Böse von dem Guten nur quantitativ und graduell, nicht qualitativ verschieden. Das Sinnliche kann zwar Anlaß

Privatio res naturae non est, sed rationis tantum. Thom. in 2 sentent. dist. 37. q. 1. a. 1. Manes duo principia inter se diversa et adversa eademque aeterna et coaeterna, hoc est, semper fuisse composuit, duasque naturas atque substantias, boni sc. et mali. Augustin. lib. de haeres. c. 46.

[1]) Darum stellt sich das Böse unter die Fahne des Guten Ps. II. 2. Mt. XII. 25. 26 und liebt es, die Maske und die Namen der Tugenden anzunehmen. Bei dem destructiven Character des Bösen kann es nichts rein und schlechthin Böses geben. Thom. in 2 sentent. dist. 34. q. 1. contr. gent. II. 4—10. III. 10—13.

[2]) Boeth. de consol. philosp. l. III. prosa XII. Die St. Simonisten. Huch: „Das nichtige und vernichtende Wesen des Bösen." 1863.

[3]) Es ist ein μη ὀν, aber kein οὐκ ὀν. Thom. quaest. de malo. a. 1. in 2 sentent. dist. 34. q. 1. Deficere non jam nihil est, sed ad nihilum tendere. Augustin. contr. Secundin. c. 11. Omnis defectus tendit ad nihilum (weßwegen die Bösen deperditi von deperire sind). De immort. an. c. 7. Das Böse ist inane. Ps. II. 1.

zum Bösen, aber nicht dieses selbst sein [1]), weil es sonst dem Menschen angethan wäre, alle Theile der materiellen Welt demselben unterworfen und der geistige Mensch, sowie alle unsinnlichen Wesen diesem bloß physischen Uebel schlechthin entrückt sein müßten. Wäre die Materie das Böse, so könnte der Mensch demselben noch durch Ent-leibung entrinnen, was aber unmöglich sein würde, wenn es mit dem Endlichen und Beschränkten, welches allerdings der Grund seiner Möglichkeit ist, zusammen fiele. Es ist auch nicht im vulgären Sinne des Wortes das Schädliche und Unangenehme, denn es vermittelt nicht selten zeitliche Vortheile und sinnliche Genüsse. Als zur Harmonie des Weltganzen gehöriger Gegensatz oder unvermeidlicher Durchgangspunkt des Guten aufgefaßt wäre das Böse eben so nothwendig, wie das Gute und der Kampf gegen dasselbe ein Attentat gegen Gottes Willen und Ordnung. Wenn überhaupt das Böse ein nothwendiges Lebenselement des Menschen wäre, so würde das Schuldbewußtsein, die Reue, die Zurechnung und Strafe völlig grundlos sein. Eine höhere Einheit conträrer, sich gegenseitig ausschließender Gegensätze ist überhaupt undenkbar.

§. 67.
Fortsetzung.

Das des Guten zu seiner eigenen Existenz bedürftige Böse ist zwar keine totale, aber eine partielle Negation des Seins, welche, um auf die Entziehung des Theiles

[1]) Die Manichäer lehrten: animam malam propriam carnis esse, quam carnem etiam dicunt gentis esse tenebrarum. Augustin. retract. I. 15.

hinzuweisen, als Beraubung bezeichnet werden kann[1]), wodurch zwar nicht das Sein, aber das Rechtsein aufgehoben wird, so daß, jedoch ohne Verlust von irgend Substantiellem[2]), ein Widerspruch eintritt zwischen der Idee und der wirklichen Beschaffenheit dieses Seins. Aehnlich den körperlichen Dingen hat auch das menschliche Sein, Thun und Lassen sein Maß, seine Form und seine Ordnung, deren es durch das Böse beraubt wird[3]), so daß dieses als das Maßlose, Häßliche, Ordnungswidrige, Unnatürliche und somit nicht mehr bloß als Beraubung mit einem negativen, sondern als Verderbniß mit einem positiven Character sich darstellt[4]). Auf den Menschen selbst sich übertragend beraubt es ihn der inneren Harmonie und Eintracht, indem es ihn unter zwei einander widersprechende Gesetze stellt und durch böses Begehren Aufruhr in der Seele weckt[5]). In der Richtung zu Gott hin, welcher als Urheber und Herr der moralischen Welt-

---

[1]) Die *στερησις ἀγαθου*, das *ἐστερεσθαι του ὀντος* der griechischen, die privatio der lateinischen Väter. Si consideretur malum per se, sive in abstracto, sic malum opponitur bono ut privatio. Thom. in 2 sentent. dist. 34. q. 1. a. 2.

[2]) Die Seele wird durch das Böse elend nulla addita detractave substantia. Augustin. contr. ep. Man. c. 27.

[3]) Malum nihil aliud est, quam corruptio vel privatio modi vel speciei vel ordinis naturalis. Augustin. de nat. boni c. 4.

[4]) Es ist auch bei den heidnischen Autoren *ἀμετρον*, *δυςειδες*, *αἰσχος*, turpitudo, *ἀμετρια*, *ἀταξια*, naturae repugnans; naturae corruptio, habens suum Deum et patrem (diabolum). Tertull. de anima c. 41 perversa conditionis administratio. De spect. c. 2. Opponitur bono ut contrarium. Thom. in 2 sentent. dist. 34. q. 1. a. 2.

[5]) Rom. VII. 18 sq. 7. 8. Jac. I. 14. 15.

ordnung davon nicht unberührt bleiben kann, ist das Böse eine Beraubung der Lebensgemeinschaft mit ihm, und somit alles des Guten, das in ihm ist, des Lichtes, des Lebens, der Wahrheit, der Freiheit u. s. w. und ein Verfall an dessen Gegentheil[1]), so daß die einzelnen Sünden und Laster als eben so viele Zerrbilder der göttlichen Eigenschaften erscheinen[2]). Das Böse ist nemlich nicht bloß eine Abkehr von Gott, sondern eine apotheosirende Hinkehr zu dem Creatürlichen[3]). Keine Creatur aber steht dem Menschen näher, als Er selbst, sein eigenes Ich. Sündigend macht er daher dieses zum Mittelpunkte seines Denkens, Wollens und Thuns und widmet demselben jene unbegrenzte Liebe, mit welcher er nur Gott lieben sollte. Darum ist die Selbstsucht, welche eine sinnliche oder geistige sein kann, die Grundform des Bösen im Menschen[4]). An allen einzelnen sittlichen Verirrungen

---

[1]) I Joh. I. 5. Joh. III. 19. Rom. XIII. 12. 11. Joh. VIII. 44. I Joh. II. 4. III. 19. IV. 4. 6. Joh. VIII. 34.

[2]) Augustin. confess. II. 6.

[3]) Rom. I. 21—23. Peccatum est hominis inordinatio et perversitas i. e. a praestantiore conditore aversio et ad condita inferiora conversio. Augustin. ad Simplician. I. q. 1. Cf. de lib. arb. II. 19. Das Böse hat also einen negativen und positiven Character, ist Aversion und Contraposition.

[4]) Amor sui (die φιλαυτια und σφοδρα ἑαυτου φιλια der griechischen Väter und Philosophen) fons omnium vitiorum et malorum. Augustin. de civ. Dei XXII. 22. Manifestum est, quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati. Thom. 1. 2. q. 77. a. 4. Die das höchste und einzige Eigenthum des Menschen, nämlich seine Liebe corrumpirende, das eigene Ich vergötternde Selbstsucht ist die Quelle der sieben Haupt- und hiemit aller Sünden. Raymund de Sabunde: de nat. hom. dialog. III.

läßt sich dieser Grundcharacter nachweisen, wenn derselbe auch manchmal dem nur oberflächlich prüfenden Auge und dem Selbstbewußtsein des Sündigenden sich entzieht oder den Schein des Wohlwollens gegen Andere und der Selbstverläugnung an sich hat, oder das selbstsüchtige Streben nicht die gewünschten süßen, sondern höchst bittere Früchte einträgt, in welchem Falle nur der durch das Gute, an dem es haftet, täuschende Lügencharacter des Bösen sich offenbart.

§. 68.

Das Subject des Bösen.

Im Allgemeinen ist Subject des formell Bösen die nicht bloß potentiell, sondern actuell vernünftige, mit der Macht freier, conträr entgegengesetzter Bestimmungen ausgerüstete Creatur.

In der Menschenwelt ist das Uebel des Bösen, sowie das formell Böse mit nur zwei Ausnahmen allgemein [1]).

Da manche Sünden nur durch Vermittelung und Mitwirkung des Körpers vollbracht werden können, manche Gegenstände, in Bezug auf welche gesündiget wird, nur für diesen einen Werth haben und die das Böse verbietenden Gesetze, welche übertreten werden, für den sinnlich-geistigen Menschen berechnet sind [2]), in welchem Leib und Seele

---

[1]) Job. XIV. 4. XV. 14. Ps. L. 7. Rom. III. 9. 23. V. 12. 17. I Joh. I. 8. Augustin. de nat. et grat. c. 36. Conc. Trid. sess. VI. can. 23. Das Sündigen ist also für Alle, auch die Gerechtesten nothwendig; aber es gibt auch eine nicht von Gott trennende (läßliche) Sünde, welche die Natur des Bösen nur unvollkommen an sich hat.

[2]) Athenag. de resurr. mort. c. 21—23. Darum ist die Auflösung des Leibes nach dem Tode eine Grenze der Sünde. Iren.

in innigster Verbindung mit einander stehen [1]), so kann jener von der Sünde nicht unberührt bleiben.

Indessen ist das Böse kein physisches, sondern ein moralisches Uebel und hat, wie sein Gegensatz, das Gute, einen geistigen Character, wenn es auch äußerlich manchmal sich kund gibt. Daher ist insbesondere die Seele, in deren Dienst der Leib steht, das Subject desselben [2]), und zwar nicht zunächst oder gar ausschließlich die Intelligenz, so daß jede Sünde eine Sünde der Unwissenheit und unfreiwillig und daher die Aufklärung das einzige Gegenmittel gegen dieselbe wäre, sondern der Wille [3]), weßwegen zur Beseitigung des Bösen vorzugsweise das Aufgeben der falschen Willensrichtung erforderlich ist.

So wird also der ganze Mensch, Leib und Seele, durch das Böse inficirt [4]).

---

contr. haer. III. 23. und die leibliche Abtödtung ein Mittel gegen dieselbe.

[1]) Der Leib ist in Bezug auf den Geist vas, homo exterior, non instrumentum, sed ministerium, non suppellex, sed portio. Tertull. de resurr. carn. c. 16. Rector animus facile *communicat* spiritus invecta cum habitaculo suo. De patientia. c. 13.

[2]) Etsi carni delicta reputantur, praecedit animae reatus et *culpae principatus* animae potius adscribendus, cui caro ministri nomine occurrit. Tertull. adv. Marc. I. 24.

[3]) Voluntas est, qua peccatur et recte vivitur. Augustin. retract. I. 9.

[4]) Spiritus, qui est auctor delicti, dominatur, caro famulatur Tamen *utrumque* inter se communicat reatum, spiritus ob imperium, caro ob ministerium. Tertull. de bapt. c. 4.

§. 69.
Von der actuellen Sünde.

Die Thatsünde steht in Beziehung zu dem Gesetze [1]), aber nicht ausschließlich zu dem positiven, sondern zum Gesetze im weitesten Sinne des Wortes, so daß auch ohne ein positives Gesetz, welches den Pflichtenkreis nicht schafft, sondern nur erweitert, gesündiget werden kann [2]). Sie ist aber nicht etwa nur ein Zurückbleiben hinter den Forderungen des Gesetzes, keine bloße Unvollkommenheit, welche ohne Pflichtverletzung da sein kann, sondern eine freiwillige [3]) Opposition gegen dasselbe. Vor dem eigenen Bewußtsein stellt sie sich als das Gesetzwidrige dar. Nach den in den alttestamentlichen Schriften zur Bezeichnung derselben gebrauchten Worten erscheint sie als das der rechten Norm nicht Entsprechende und das derselben Widersprechende. Im N. T. wird die Sünde ausdrücklich als Uebertretung des Gesetzes bezeichnet [4]).

---

[1]) Ubi non est lex, nec praevaricatio. Rom. IV. 15. Per legem cognitio peccati. III. 20. Nullum utique est sine praevaricatione peccatum; nulla autem est praevaricatio sine lege; nullum est igitur sine lege peccatum. Augustin. serm. 25 in Ps. 118.

[2]) Qui sine lege peccaverunt, sine lege peribunt. Rom. II. 12. Peccatum non ideo malum est, quia vetatur lege, sed ideo lege vetatur, quia malum est. Augustin. de lib. arbitr. I. 3. Innocenz XI. verwarf die Behauptung: fornicationem secundum se nullam involvere malitiam et solum esse malam, quia interdicta.

[3]) Usque adeo peccatum voluntarius motus est, ut nullo modo peccatum sit, si non sit peccatum voluntarium. Augustin. de ver. relig. c. 14. *Culpa* non potest esse in his, nisi quae per voluntatem sunt. Thom. in 2 sentent. dist. 35. q. 1.

[4]) Quid igitur lex? Propter transgressiones (των παραβασεων

Die **Thatsünde** kann daher bestimmt werden als ein Reden, Handeln oder Begehren gegen das ewige Gesetz [1]), wobei die Persönlichkeit des letzteren und die menschliche Freiheit vorausgesetzt ist.

§. 70.

Verhältniß der Sünden zu einander.

Wer in der Absicht, gegen den Willen Gottes zu handeln, welcher die Grundlage aller Gesetze ist, ein einziges Gesetz übertritt, der macht sich eines Attentates gegen die ganze Gesetzgebung und hiemit virtuell alles Bösen schuldig [2]). Er ist dem mit Auszeichnung Bösen ähnlich geworden. Auch gibt es manche Sünden, zu welchen insbesondere die Hauptsünden zu rechnen sind, welche unter sich und mit vielen anderen **zusammenhängen** und daher mit denselben zwar nicht nothwendig, aber doch gewöhnlich verbunden sind.

Sonst herrscht auf dem Gebiete des principlosen Bösen, außer der negativen der Opposition gegen das Gute und des Verfehlens des Rechten, **keine Einheit**, wie in

---

ἐνεκα) posita est. Gal. III. 19. Sie ist *ἀνομια.* I Joh. III. 4. Cf. Jac. II. 11.

1) Peccatum est dictum vel factum vel concupitum *contra* legem aeternam. Augustin. contr. Faust. XXII. 27. Sie kann eine äußere That oder ein bloß innerer Vorgang sein. Die nicht erwähnte Unterlassungssünde ist immerhin der directe oder indirecte Wille, das nicht zu wollen oder zu thun, was man nach dem Gesetze wollen oder thun soll. Das ewige Gesetz ist das allgemeinste, alle anderen Gesetze unter sich befassende Gesetz, welches Gott selbst ist, den somit die Sünde treffen muß.

2) Quicunque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus. Jac. II. 10.

der Sphäre des letzteren. Der Tugendhafte will nur Eines, nemlich den Einen göttlichen Willen thun, und besitzt in der Liebe, die ihn mit dem Einen Gott verbindet, virtuell alle Tugenden. Die Selbstsucht des Sündigenden aber, deren er sich nicht immer bewußt ist und die er vor sich und Anderen zu verbergen sucht, ist, allerdings gegen den göttlichen Willen, aber nicht nothwendig in beabsichtigtem Widerspruch gegen denselben, auf eine Vielheit verschiedenartiger, unzusammenhängender, manchmal einander ausschließender Scheingüter gerichtet, weßwegen die Sünden, namentlich die durch das Zuviel und Zuwenig einander entgegengesetzten, weiter von einander entfernt sein können, als selbst von der Tugend, gegen welche sie opponiren. Es gibt nur Eine Möglichkeit, den Punkt einer Scheibe zu treffen, dagegen unzählig viele Möglichkeiten, ihn zu verfehlen [1]).

§. 71.

Eintheilung und Unterschied der Sünden.

In jeder Sünde sind zwar dieselben constitutiven Merkmale, aber sie kann auf verschiedene Gegenstände gerichtet sein, mehr oder weniger hoch sich steigern, verschiedenen Einzelngesetzen widersprechen, diesen oder jenen nächsten Entstehungs-Grund haben, ein innerer oder zugleich äußerer Vorgang, momentaner Act oder bleibender Zustand, unmittelbar oder mittelbar vollbracht sein u. s. w. was eine Eintheilung möglich macht.

Während die von den Stammeltern begangene Stammessünde (peccatum originale) ein Contagium ist, welches das ganze in sich Eine und geschlossene Menschen-

---

[1]) Thom. comment. in 2 ethic. lect. 7.

geschlecht inficirt, entspringt die persönliche Sünde aus dem freien Willensentschlusse desjenigen, in welchem sie ist. Die Thatsünde (p. actuale) ist eine vorübergehende, die Zustandssünde (p. habituale) eine beharrliche Richtung auf das Böse, eine böse Beschaffenheit [1]). Die äußere Sünde wird durch das Wort oder Werk, die innere durch das Wohlgefallen am Bösen (delectatio morosa) oder das wirkliche Verlangen nach demselben (desiderium pravum) begangen [2]).

Die eigene Sünde geht unmittelbar von dem Sündigenden selbst, die fremde zwar von Andern aus, wird aber dem Urheber oder Miturheber zugerechnet. Die Uebertretung eines Gebotes nennt man Unterlassungs-, die eines Verbotes Begehungs-Sünde [3]). Die Sünde der Schwachheit entspringt aus dem Mangel sittlicher Kraft bei heftigerer und unwillkührlicher Erregung des Begehrungsvermögens; die Sünde der Unwissenheit und Unaufmerksamkeit aus dem verschuldeten Abgang der nöthigen Erkenntniß und der Nichtbeachtung des vorhandenen Wissens; die Sünde der Bosheit geht unmittelbar aus dem bösen Willen des Sündigenden hervor [4]).

---

[1]) Auf eine solche deutet Mt. XII. 33. XV. 19. Rom. VII. 17, so daß obige Eintheilung als biblisch bezeichnet werden kann, und die Beanstandung derselben unstatthaft ist.

[2]) Tertull. de poenit. c. 3.

[3]) Duobus modis constat esse peccatum, si aut fiant illa, quae prohibentur, aut illa non fiant, quae jubentur. Augustin. de perfect. just. c. 3.

[4]) In eo, qui peccat ex malitia, *voluntas mali est primum principium peccati*, quia ex seipso et per habitum proprium inclinatur in voluntatem mali, non ex aliquo exteriori principio. Thom. q. de malo a. 12.

Die geistige Sünde vollbringt sich in unsinnlicher, die fleischliche in sinnlicher Lust[1]). Die schwere Sünde beraubt der Lebensgemeinschaft mit Gott, während diese mit der aus der menschlichen Gebrechlichkeit entspringenden läßlichen Sünde fortbestehen kann. Man kann zwar eigentlich nur gegen Gott allein Sünde begehen[2]), allein wegen der Verschiedenheit des nächsten Objectes und der Opposition gegen Tugenden, durch welche speciell unser Verhältniß zu Gott, zu uns selbst und zu dem Nächsten geregelt wird, kann man Sünden gegen Gott, gegen sich selbst und gegen Andere unterscheiden.

§. 72.

Die Verwerflichkeit und Bosheit der Sünde.

Die Sünde ist nicht etwa ein Verstoß gegen den Anstand und die gute Sitte, gegen die niedere natürliche oder gesellschaftliche Ordnung, nicht etwa bloß eine unberechtigte Erhebung der Sinnlichkeit wider den Geist, ein Handeln wider das eigene Gesetz und bessere Wissen und Wollen, somit ein Gott fremdes Geschehen ohne alle überweltliche Beziehung. Sie ist vielmehr ein gegen Gott gerichtetes, ihn berührendes Vergehen[3]).

Die Sünde ist ein böswilliger rebellischer Abfall von dem höchsten Herrn alles Geschöpflichen[4]), ein Ungehor-

---

[1]) II Cor. VII. 1.

[2]) Ps. L. 6.

[3]) Quomodo possum hoc malum facere et peccare *in Deum meum*. Gen. XXXIX. 9. Qui peccaverit *mihi*, delebo eum de libro meo. Exod. XXXII. 33.

[4]) Confregisti jugum meum, rupisti vincula mea (leges meas) et dixisti: Non serviam. Jerem. II. 20. Cf. Ps. II. Job XXXIV. 27.

sam gegen ihn, weil eine Uebertretung seines Gesetzes, in welchem er seinen Willen ausgesprochen hat [1]). Nur Er ist in der Sphäre des Sittlichen der Gesetzgeber, sowie auch nur Er in derselben richten kann [2]). Ueberträte der Sündigende nur sein eigen Gesetz, so müßte er nicht nur zugleich der Gehorsam Fordernde und Nichtgehorchende, sondern auch der Verpflichtende und Verpflichtete sein, aus dessen individuellem Willen, da es in der Wirklichkeit einen Gesammtwillen der Menschheit nicht gibt, bewußtlos ein allgemein obligirendes Gesetz geflossen wäre [3]).

Weil ein Abfall von Gott und Ungehorsam gegen ihn ist die Sünde auch eine Verachtung Gottes, nicht wohl eine directe, da dieser das vollkommenste Wesen ist, aber eine indirecte und practische, indem der Sündigende handelnd seinem Belieben den Vorzug vor dem im Gesetze ausgesprochenen göttlichen Willen gibt [4]).

Er kann aber Gott nicht den Gehorsam verweigern und ihn nicht verachten, ohne ihn zu beleidigen. Die Sünde ist darum eine Beleidigung Gottes, weßwegen

---

[1]) *Παραπτωμα.* Mt. VI. 14. 15. *παραβασις και παρακοη.* Hebr. II. 2. Praevaricatio legis divinae, coelestium inobedientia praeceptorum. Ambros. de Parad. c. 8.

[2]) Unus est legislator et *judex*, qui potest perdere et liberare. Jac. IV. 12.

[3]) Mit Recht ist daher die gewissermaßen die Kantische Autonomie anticipirende monströse Unterscheidung zwischen peccatum philosophicum (disconveniens naturae rationali et rectae rationi) und p. theologicum (transgressio libera divinae legis) verworfen worden. Alex. VIII. Decr. 24 Aug. 1690.

[4]) Me dereliquerunt fontem aquae vivae et foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas, quae continere non valent aquas ... Verterunt ad me *tergum* et non faciem. Jerem. II. 13 sq.

dieser auch in den heiligen Schriften den Sündern gegenüber die Sprache des Beleidigten spricht und darin von seinem Zorne die Rede ist[1]). Gott müßte ein bewegungs- und gefühlloses Wesen oder die Sünde nicht wider seinen Willen und die Gottesfurcht grundlos sein, wenn er von derselben ganz unberührt bliebe[2]). Indessen sind allerdings wie die göttliche und menschliche Substanz, so auch die Bewegungen in Gott, dem Urbilde, und in dem Menschen, dem Ebenbilde, wesentlich von einander verschieden, so daß Gott durch die Sünde nicht im Sinne der eigenen Kränkung gekränkt oder beleidiget wird[3]).

Wenn Gott der schuldige Tribut des Gehorsams, der Achtung und Liebe nicht gezollt wird, so geschieht ihm hiemit ein Unrecht. Die Sünde ist daher auch eine **Ungerechtigkeit** gegen Gott, eine gegen ihn contrahirte Schuld, deren Zahlung verweigert wird[4]).

---

[1]) Luc. XIV. 24. Mt. XXV. 26 sq. Ephes. II. 3. Ps. XVII. Die Sünder beleidigen Gott: rursum crucifigentes sibimetipsis filium Dei et ostentui habentes. Hebr. VI. 6.

[2]) Stupidissimus, qui non offenditur facto, quod non amat fieri, quando *offensa* comes sit frustratae voluntatis. Tertull. adv. Marcion. I. 26. Unde naturalis *timor* animae in Deum, si Deus non novit irasci? Quomodo timetur, qui nescit *offendi*. De testim. anim. c. 2.

[3]) Deus omnia patitur suo more, quo eum pati condecet, propter quem homo eadem patitur aeque suo more. Irascetur enim, sed non exacerbabitur, sed non periclitabitur, movebitur, sed non evertetur. Tertull. adv. Marcion. II. 16.

[4]) Job. XVIII. 21. XXVII. 7. XXIX. 17. Die Sünder sind *ὀφειλεται*, debitores Luc. XIII. 4 und die Sünden *ὀφειληματα*, debita Mt. VI. 12. Debitum in scripturis *delicti figura* est, quod perinde judicio debeatur et ab eo exigatur nec evadat *justitiam*

Wäre die Sünde nicht das, als was wir sie bezeichnet haben, so wäre das ganze alte Testament mit seinen Schuld- und Sühnopfern eine Lüge, das Streben des Menschengeschlechtes, die durch die Sünde beleidigte Gottheit zu versöhnen, eine durch Jahrtausende sich hindurchziehende Täuschung, das Christenthum mit seinem Erlösungs- und Genugthuungswerke des göttlichen Sohnes ein kolossaler Irrthum, ja selbst die menschliche Sprache ein bloßer Täuschungsapparat, da sie zur Bezeichnung der Sünde Worte gebraucht, welche auf das hinweisen, was wir von ihr ausgesagt haben.

§. 73.

Fortsetzung.

Wie die giftige Frucht von der Beschaffenheit des Baumes zeugt, welcher sie hervorgebracht hat, so zeugen auch die schlimmen Wirkungen und Folgen der Sünde von der Bosheit und Verwerflichkeit derselben. Sie ist ein Abfall vom Centrum alles Guten und ein Verfall an eine unübersehbare Vielheit von Uebeln, eine Auflösung der Ordnung, wovon das Chaos, welches nach Aufhebung der bindenden Attractionskraft die allein wirkende Expansivkraft im Universum hervorbringen würde, nur ein schwaches Bild wäre. Die Sünde leistet nicht, was sie verheißt, Glück, Befriedigung, Lust, sondern bringt vielmehr Unglück, Zerrissenheit, Schmerz [1]).

Die Seele wird zwar durch die Sünde nicht ihrer

---

exactionis, nisi donetur exactio, sicut illi servo Mt. V. Dominus debitum remisit. Tertull. de orat. c. 7.

[1]) Tribulatio et angustia in omnem animam operantis malum. Rom. II. 9.

natürlichen Fähigkeiten und Kräfte beraubt, aber es wird ihr dadurch die vierfache Wunde der Geistestrübung, der Willensverkehrtheit, der Lüsternheit und Schwäche geschlagen, wodurch die Erkenntnißkraft in ihrem Verhältnisse zur Wahrheit, der Wille in seinem Verhältnisse zum Guten, das Begehrungsvermögen in seinem Verhältnisse zum Ergötzlichen irre geleitet und verwirrt und die sittliche Kraft gebrochen wird und die vier Kardinaltugenden ihren viergegliederten Gegensatz erhalten. Sind aber diese vier Pfeiler des Christus tragenden geistigen Tempels zusammengestürzt, so ist Verwüstung, Zerstörung und der Tod der Seele die unheilvolle Wirkung und Folge der Sünde [1]).

Der Sündigende strebt gegen eine Ordnung an, wider welche er nichts vermag, weßwegen er derselben erliegt und diese reagirend ihn in einen leidenden Zustand versetzt d. h. ihn bestraft. Der Urheber und Wächter der sittlichen Ordnung muß vermöge seiner Gerechtigkeit, die nicht etwas Arbiträres für ihn ist, Strafe über den Sünder verhängen. Es wäre seiner unwürdig, das nicht zu ahnden, was er nicht haben will und darum verboten hat. Die Straflosigkeit des Bösen wäre ein Widerspruch Gottes mit sich selbst, eine Erschütterung seiner Autorität und des nothwendigen Gehorsams, eine Einladung zum Sündigen. Gott wäre nicht ein wahrhaftiger Gott, wenn er das ungestraft ließe, was er schon durch sein Verbot verdammt hat; er wäre nicht der Beste, wenn er nicht ein Eiferer

---

[1]) Chrysostom. adh. ad Theodor. laps. I. 1. 3. 8. Propter iniquitatem corripuisti hominem et tabescere fecisti sicut araneam animam ejus. Ps. XXXVIII. 12. 13. Mors animae est apostatare a Deo. Augustin. de fide et symb. c. 10.

gegen das Böse wäre, durch den Haß und die Bekämpfung desselben nicht als Liebhaber und Beschützer des Guten sich zeigen würde [1]). Nach Gottes Fügung nimmt die dreifache Ordnung der Natur, des menschlichen und göttlichen Gesetzes, wider welche die Sünde feindlich gerichtet ist, Rache an dem Sünder. Da die Strafe wohl der Intensität, aber nicht der Dauer nach dem zu bestrafenden Vergehen angemessen sein muß, ihr Zweck nicht immer Besserung des Bestraften, sondern auch die dem Gesetze und der Gerechtigkeit gebührende Satisfaction ist und es ganz unnachlaßbare Sünden gibt, weil der dieselben Begehende sich nicht bessern will, so kann die Sündenstrafe auch eine ewige sein und ist es nach der Lehre der Offenbarung wirklich [2]).

Gott bestraft nicht bloß wegen der Sünde, sondern oft auch durch dieselbe, so daß die Sünde selbst zwar nicht an sich (da sie wesentlich davon sich unterscheidet), aber accidentell Strafe der Sünde sein kann [3]). Sie bringt nemlich nicht bloß innere und äußere Ermüdung und viele und große Leiden [4]), sondern sie beraubt den Menschen auch der erleuchtenden und stärkenden Gnade, macht seine Seele kalt gegen das Gute und steigert die Inclination zum Bösen, ruft in seinem Innern Unordnung und Zwie-

---

[1]) Cf. Tertull. adv. Marcion. I. 26. 27.

[2]) Marc. III. 29. Mt. XXV. 46.

[3]) Die Hattemisten behaupteten, daß Gott immer durch die Sünde strafe, was aber eine Uebertreibung ist. Ad iram Dei pertinet justam, quidquid coeca et indomita concupiscentia faciunt *libenter* mali et quidquid manifestis apertisque poenis patiuntur *inviti*. Augustin. enchir. c. 27.

[4]) Lassati sumus in via iniquitatis etc. Sap. V.

tracht hervor und schwächt dadurch die Widerstandskraft gegen die häufiger auftauchenden Versuchungen, welchen er darum vom Neuen sündigend erliegt, so daß Gott auch in der Sünde als strafender Richter erscheint [1]). Die Sünde aber ist wirklich eine Strafe, denn sie ist ein Uebel, aus welchem alle anderen Uebel geflossen und welches allein wirklich zu schaden vermag [2]), das einzige und größte, weil unendliche Uebel, denn der durch dieselbe Beleidigte ist das unendliche Wesen, der Beleidigende nach dessen Bild geschaffen, die verletzte Liebe eine unbegrenzte, ihre Folgen laufen in die Ewigkeit aus und sie heischt keine geringere Sühne, als die eines Gott-Menschen, in welchem der Mensch das Erlösungswerk vollbracht und die Gottheit dessen Verdienst zum unendlichen gesteigert hat.

§. 74.
Von der graduellen Verschiedenheit der Sünden.

Die Sünden sind nicht alle einander gleich, sondern der Größe und Schwere nach von einander verschieden [3]).

---

[1]) Cognoscetur Dominus judicia faciens; in operibus manuum suarum comprehensus est peccator. Ps. IX. 17. Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam etc. Rom. I. 24 sq. III.

[2]) Justin. apol. I. 2.

[3]) Philosophi et Stoici dicunt, omnia peccata esse *paria*.... Vitanda sunt a nobis, quae non de Dei *clementia* veniunt, sed de philosophiae *durioris* praesumtione descendunt. Cyprian. epp. Pariss. 51. Jovinian suchte nach dem Zeugnisse des Hieronymus diesen Irrthum auf den christlichen Boden zu verpflanzen. Die der Anschauungsweise der Reformatoren entsprechende Ansicht des Bajus ist in dem Satze ausgesprochen: Nullum peccatum ex sua natura

Die heilige Schrift spricht nicht nur von ungleicher Bestrafung, welche, wenn sie gerecht sein soll, eine Ungleichheit der Sünden zur Voraussetzung haben muß [1]), nicht nur von Sünden, die zum Tode und anderen, die nicht zum Tode sind [2]), sondern sie vergleicht auch einige mit Splittern und Mücken, andere mit Balken und Kameelen [3]) und bezeichnet ausdrücklich die eine Sünde als größer, denn die andere [4]). Nicht bloß die subjectiven Momente der Erkenntniß und Willensfreiheit (weßwegen das Nemliche bei Verschiedenen eine größere oder geringere Sünde sein kann), sondern auch die objectiven des Gegenstandes, der übertretenen Gesetze, der intendirten oder vorhergesehenen Folgen können verschieden, von größerer oder geringerer Wichtigkeit und Bedeutung sein. Wie das Gute, so hat auch das Böse sein Ideal, nemlich die satanische Bosheit, welcher der Sündigende mehr oder weniger sich nähern kann. Für die Ungleichheit der Sünden spricht der gesunde Sinn aller Völker, sowie das eigene Bewußtsein jedes Einzelnen bei Beurtheilung eigener und fremder Fehler. Zwar ist jede Sünde eine Beraubung des Guten, aber keine totale und darum nicht immer eine gleiche; sie ist immer ein Gegensatz gegen die Tugend, für

---

veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam. Mehrere protestantische Theologen nehmen an, es bestehe kein objectiver (secundum substantiam facti), sondern nur ein subjectiver Unterschied (secundum personam sive differentiam peccata admittentium). Der sittliche Leichtsinn hält alle Sünden für geringe.

[1]) Mt. V. 22. XII. 32. Luc. XII. 47. 48.

[2]) I Joh. V. 16.

[3]) Mt. VII. 3. XXIII. 24.

[4]) Qui me tradidit tibi majus peccatum habet. Joh. XIX. 11.

welche es aber selbst wieder Gradunterschiede gibt; jede Sünde ist eine unerlaubte Abweichung von der Linie des Gesetzes, die Entfernung davon kann aber eine größere oder geringere sein. Der Rigorismus, welcher nur unter einer schweren Sünde seine Verbote ausgehen zu lassen pflegt, wirkt deprimirend und mindert doch, wie die Erfahrung bezeugt, das Reich des Bösen nicht, die Ueberzeugung dagegen, daß es auch geringere sittliche Verirrungen gibt, richtet bei der Unvermeidlichkeit der Sünde auf und gibt Trost und Zuversicht, ohne das Vertrauen auf die Verdienste Christi überflüssig zu machen.

Die Bestimmung des Grades der Sünden ist höchst schwierig, und übertriebene Akribie und Classificationssucht nach dem Zeugnisse der Erfahrung und Geschichte höchst bedenklich. Deßohngeachtet ist dieselbe, da nach der Mahnung des Apostels Jeder sich selbst beurtheilen soll, nothwendig und, da nicht physische oder metaphysische, sondern nur moralische Gewißheit gefordert wird, um so weniger unmöglich, als sich wenigstens allgemeine Grundsätze und Anhaltspunkte dafür angeben lassen.

Je wichtiger der Gegenstand ist und je höher der Zweck liegt, gegen welchen die Sünde gerichtet ist, desto größer ist dieselbe.

Je größer die Tugend, gegen welche sie direct opponirt, desto größer ist die Sünde, weil in diesem Falle beide auf dasselbe Object gehen, so daß Verdienst und Mißverdienst in gleichem Maße sich steigern.

Mit Rücksicht auf die Person, gegen welche zunächst gesündigt wird, stehen obenan die unmittelbar gegen Gott und gegen diejenigen begangenen Sünden, welche durch

Pflicht oder Tugend Gott näher gerückt sind [1]). Daran reihen sich die Sünden gegen sich selbst, weil die Selbstliebe der Maßstab der Nächstenliebe ist, jedoch mit Unterscheidung der Güter, über welche dem Menschen ein gewisses Dispositionsrecht zusteht oder nicht. Der Nächste, gegen welchen gesündiget wird, kann dem eigenen Ich näher stehen oder nicht [2]), eine höhere oder niederere gesellschaftliche Stellung und Bedeutung haben [3]), und die ihm zugefügte Unbill kann viele Andere treffen.

Die Größe des angerichteten Schadens ist maßgebend für die Größe der Sünde, wenn er aus der Natur der sündhaften Handlung hervorgegangen, beabsichtigt oder wenigstens vorhergesehen, die Folge großer Nachläßigkeit oder unerlaubter Beschäftigung ist [4]).

Gesteigert wird auch die Sünde durch die subjectiven Momente der besseren Erkenntniß und der größeren Intensität des bösen Willens.

Die Umstände können die Sünde innerhalb ihrer eigenen Art vergrößern oder eine neue Art schwerer Sünden erzeugen. Namentlich kann der Umstand der sündigenden Person den Grad der Sünde erhöhen wegen besonderen Widerspruches derselben mit speciellen Standespflichten oder wegen des voraussichtlich eintretenden größeren Aergernisses.

Die fleischlichen Sünden sind zwar schmählicher und in sich und in ihren Wirkungen augenfälliger, als die geistigen. Deßohngeachtet sind diese wenigstens im Allge=

---

[1]) Zach. II. 8. Luc. X. 16.

[2]) Mich. VII. 6.

[3]) Exod. XXII. 28.

[4]) Thom. 1. 2. q. 73. a. 8.

meinen als schwerer zu erachten, denn jene, weil hier die Hinneigung zum sinnlich Angenehmen unter dem Drange der angebornen Begierlichkeit des Fleisches, dort die freiwillige Abkehr von Gott vorschlägt, so daß die geistige Sünde der Sünde des bösen Geistes mehr sich nähert, weßwegen sie auch ein größeres Hinderniß der Bekehrung zu sein pflegt, als die fleischliche Sünde, und dieses um so mehr, wenn sie, wie häufig, diese nach sich zieht.

Der contradictorische Gegensatz gegen das gebotene Gute, nämlich die Unterlassungssünde ist durchschnittlich eine geringere, als dessen conträrer, die Voraussetzung des sittlichen Reiches überhaupt vernichtender Gegensatz, nämlich die Begehungssünde, welche mit größerer Energie des bösen Willens vollbracht wird [1]).

§. 75.
Unterschied und Bestimmung der schweren und geringen (läßlichen) Sünde.

Der nicht nur für die Beicht [2]), sondern auch für die Rechtfertigungslehre [3]) wichtige Unterschied zwischen schweren und geringen Sünden, welche in der Schrift und Kirchensprache auch als läßliche und Todsünden bezeichnet werden [4]), ist kein quantitativer und gradueller,

---

[1]) Die Väter bezeichnen diese als crimina, jene als delicta. Peccata omissionis vocantur delicta, quasi leviora et aliquo modo magis venia digna. Thom. in ps. 23.

[2]) Conc. Trid. sess. XIV. c. 5.

[3]) Augustin. enchirid. c. 64.

[4]) Ps. VI. 6. Mt. VIII. 22. Rom. I. 32. VI. 23. I Tim. V. 6. I Joh. III. 14. Peccatum non ad mortem, peccatum ad mortem. Dabitur vita peccanti non ad mortem (wenn für ihn gebetet wird).

sondern ein qualitativer. Er ist jedoch nicht abzuleiten aus der Nachlaßbarkeit der Einen und der Nichtlaßbarkeit der Andern, oder aus dem Verhältnisse derselben zum Gesetze, so daß die schwere Sünde eine Uebertretung des Gesetzes, die geringe dagegen nur eine außerhalb (praeter legem) liegende und hinter dessen Forderungen zurückbleibende Unvollkommenheit wäre, nicht aus dem Verhältnisse zum göttlichen Willen, welcher die angeblich an sich immer schweren Sünden Einigen zurechnet, Anderen dagegen nicht u. s. w. Die Quelle jenes Unterschiedes ist das Verhältniß des menschlichen Willens zu dem Geschöpflichen und zu dem gemeinsamen Centrum alles Creatürlichen, welches zugleich des Menschen Endzweck und höchstes Gut ist. Die schwere Sünde ist eine Hinkehr zum Creatürlichen, wobei das, was nur als Mittel gebraucht werden soll, wider den göttlichen Willen als Zweck erstrebt, genossen, also um seiner selbst willen gesucht wird, womit eine Abkehr von dem Endzwecke und somit eine Verlegung des Centrums aller Strebungen in das Creatürliche unzertrennlich verbunden ist. Die läßliche Sünde ist wohl auch eine Conversion zu dem Geschöpflichen, aber keine vergötternde Gleichstellung desselben mit Gott, welche, da man zwei Herren nicht dienen kann, in eine Bevorzugung der Creatur vor dem Creator ausläuft [1]). Die schwere Sünde ist eine Losreissung vom Princip des Lebens, somit geistiger Tod und daher ein Uebel, welches, wie der leibliche Tod, durch natürliche

---

I Joh. V. 16. Oportet a poenitentibus omnia peccata *mortalia* in confessione recenseri . . . nam *venialia*, quibus a gratia Dei non excludimur . . . taceri possunt. Conc. Trid. l. c.

[1]) Die Geschichte der Versuchung des göttlichen Heilandes.

Kräfte nicht reparirbar ist. Die läßliche Sünde dagegen ist eine geistige Krankheit, wobei das Lebensprincip gewahrt bleibt, so daß dieses Uebel auch für die natürliche Kraft (bei Christen ohne Empfang des Sacramentes und der außerordentlichen Gabe der vollkommenen Reue) reparirbar ist. Die schwere Sünde zieht, weil eine Abkehr von dem Unendlichen, eine ewige, die geringe, weil Hinkehr zu dem Zeitlichen ohne Abkehr von Gott, eine zeitliche Strafe nach sich [1]). Da die Liebe mit Gott verbindet, so ist die schwere Sünde eine gänzliche Aufhebung derselben, wobei der Mensch in unbegrenzter Selbstsucht sein eigenes Ich an Gottes Stelle setzt, die läßliche Sünde dagegen hebt nur vorübergehend den Act der Liebe auf, ohne dessen Habitus auszulöschen [2]). Diese ist daher wohl eine wahre und wirkliche Sünde, jedoch so, daß nur jene die ganze und volle Natur der Sünde an sich hat und zugleich die ursprüngliche Bedingung der läßlichen Sünde ist [3]).

---

[1]) Cf. Thom. 1. 2. q. 72. 88. 89. Qui peccat citra aversionem a Deo, ex *ipsa ratione peccati* reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium, et ideo dicitur peccare venialiter, quia sc. non ita peccat, ut mereatur *interminabilem* poenam. . . . Secundum hoc ergo mortale et veniale opponuntur sicut *reparabile* et *irreparabile* et hoc dico per principium *interius*. . . . Defectus ordinis *ultimi finis* non potest per aliquid aliud reparari, quod sit *principalius* etc.

[2]) Non corrumpit charitatem, quae est plenitudo legis. Thom. q. 7. de malo. a. 1.

[3]) *Perfecta* ratio peccati convenit peccato mortali; peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem *imperfectam* et in *ordine* ad peccatum mortale. Thom. l. c. Nur der gefallene Mensch kann wegen der einigermassen entschuldigenden angebornen Begierlichkeit eine läßliche Sünde begehen. Die erste Sünde

§. 76.
Fortsetzung.

Die ins Einzelne gehende Bestimmung dessen, was eine schwere Sünde ist und was nicht, ist nicht nur höchst schwierig, sondern auch bei der gegenwärtigen Beschaffenheit des Menschen ohne vollkommen zureichende Gründe sehr bedenklich [1]).

Der Hauptbestimmungsgrund ist die göttliche Autorität in der Schrift und im kirchlichen Bewußtsein [2]). Jene bezeichnet manche Sünden als greuelhafte, todeswidrige Vergehen, welche vom Reiche Gottes ausschließen, redet von ihnen mehr im Tone der Drohung, als der Mahnung u. s. w. [3]), woraus unzweifelhaft auf die Schwere derselben geschlossen werden kann. Auch die Väter erklären überstimmend manche Sünden direct oder indirect für schwere, oder diese sind in den mit Gutheißung der Kirche gebrauchten Büchern oder durch die in den alten Zeiten der öffentlichen Bußdisciplin oder später darauf gesetzten großen Strafen als solche bezeichnet.

---

mußte eine schwere sein, wie sie auch alle Eigenschaften derselben an sich trägt. Rothe und Andere dagegen.

[1]) Omnis quaestio, in qua de peccato mortali quaeritur, nisi expresse veritas habeatur, *periculose* determinatur. Thom. quodlib. q. 9. a. 15.

[2]) Quae sint levia et quae gravia peccata, non humano, sed *divino* pensenda sunt judicio. . . . Sunt quaedam, quae levissima putarentur, nisi in scripturis demonstrarentur opinione graviora. Augustin. enchir. c. 78. 79. Cf. contr. Donat. c. 6.

[3]) Mt. XVIII. 6. 7. Luc. VI. 24. Admonitio est non sine aculeo comminationis, maxime per vae amarior facta. (Die Drohung aber ist ein Ausdruck des Zornes und der Rache.) Tertull. adv. Marcion. IV. 15. Gal. V. 19—22. I Cor. VI. 9. 10. Ephes. V. 5.

Finden sich in der göttlichen Offenbarung und im kirchlichen Bewußtsein keine genügenden Anhaltspunkte für die Beurtheilung der Größe der Sünde, so müssen, um annehmen zu können, daß sie eine schwere sei, gewisse Bedingungen in Bezug auf den Gegenstand derselben, die Erkenntniß und die Willensfreiheit des Sündigenden erfüllt sein.

Der Gegenstand muß entweder durch eigenthümliche Verhältnisse und Umstände (per accidens) oder an und für sich schon (per se) wichtig und entweder untheilbar sein, oder, wenn er in Theile zerlegt wird, durch Coalescenz d. h. durch vorgreifende geistige oder durch allmählige materielle Hinzunahme mehrerer Theile eine Wichtigkeit erlangt haben.

Erforderlich ist Erkenntniß oder verschuldeter Mangel an Erkenntniß des Gesetzes, als eines unter einer schweren Sünde obligirenden, und des Widerspruches der zur Vollbringung sich darstellenden Handlung gegen dasselbe. Indessen ist in dieser Beziehung nicht Evidenz und vollkommene Gewißheit nothwendig. Es genügt, wenn Jemand vernünftiger Weise annehmen muß oder (wenn auch irriger Weise) wirklich annimmt, daß er ein wichtiges Gebot oder Verbot übertrete. Auch actuelle Aufmerksamkeit kann nicht als Erforderniß der schweren Sünde betrachtet werden, weil sonst angenommen werden müßte, daß Gewohnheitssünder, rohe, leichtfertige, in der Hitze der Leidenschaft handelnde Menschen u. s. w. keine schwere Sünde begehen.

Das von dem Erkenntnißvermögen Dargestellte muß gutgeheißen und gewollt werden. Die Zustimmung[1])

---

[1]) Tunc consentimus, cum approbamus et volumus. Augustin. de mendac. I. 19.

braucht indessen keine positive, directe, schlechthin unbehinderte zu sein, es genügt im Allgemeinen auch die negative, indirecte und durch Hindernisse der freien Willensthätigkeit geminderte.

* Daß bei Vollkommneren das Nämliche, was für minder Vollkommene eine geringe Sünde ist, immer eine schwere sei, ist nicht anzunehmen, da sonst die Lage der Besseren überhaupt eine schlimmere wäre, als die der Schlechteren. Dasselbe gilt namentlich in Bezug auf Sünden der Schwachheit von dem Stande, welchem der Sündigende angehört, wenn durch diesen Umstand nicht eine neue Art der Sünde erzeugt wird oder die sittliche Verirrung nicht in besonderer Repugnanz mit den zu erfüllenden Standespflichten steht. Danach ist der Ausspruch zu beurtheilen: Nugae in ore sacerdotis sacrilegium sunt vel blasphemia. Hieronym. ep. ad Eustochium.

** Dem Gesagten zufolge lassen sich drei Klassen schwerer Sünden unterscheiden, solche, die es ihrem ganzen Wesen nach sind (p. ex natura gravia), weil sie bei genügender Erkenntniß und Willensfreiheit auf an und für sich wichtige und untheilbare Gegenstände gerichtet sind und daher unter keiner Voraussetzung geringe Sünden werden können, was insbesondere von der formellen Verachtung des Gesetzes oder Gesetzgebers gilt; nur ihrer Gattung nach schwere Sünden (p. ex genere tantum gravia), deren Gegenstand zwar an sich wichtig, aber theilbar ist, so daß sie ihrem Objecte nach auch geringe Sünden sein können; zufällig (per accidens) schwere Sünden, welche gegen kein unter einer schweren Sünde obligirendes Gesetz opponiren und in Bezug auf an sich unwichtige Gegenstände begangen werden, die aber in Folge gewisser Ver-

hältnisse oder Umstände zu einer neuen Art schwerer Sünden übergehen oder wenigstens an der Natur derselben participiren.

*** Wage und Gewicht zur Bestimmung der Schwere der Sünden hat der einzelne Christ insbesondere in seinem durch die Offenbarung und Gnade erleuchteten und entwickelten Gewissen, namentlich in der richterlichen Function des nachfolgenden Gewissens.

§. 77.

Fortsetzung.

Die ins Einzelne gehende Bestimmung der läßlichen Sünden ist nicht minder schwierig und ohne wohl begründete Ueberzeugung eben so gefährlich, wie die der schweren, weßwegen Gott das auf denselben liegende Dunkel absichtlich nicht ganz aufhellen zu wollen scheint, damit der Eifer, alle Sünden zu fliehen, nicht erlahme und der Mensch nicht leichtsinnig die ihm mit Gewißheit als gering bekannten Sünden begehe [1]).

Um annehmen zu können, daß eine Sünde eine geringe sei, muß der Gegenstand von geringer Bedeutung und Wichtigkeit, das übertretene Gesetz in Wirklichkeit oder nach der unverschuldet irrigen Annahme des Sündigenden nur sub levi obligirend, oder die Erkenntniß bedeutend getrübt oder Mangel an genügender Zustimmung da sein.

Wie in der Natur die Gattungen und Arten nicht in einander übergehen, sondern streng gesondert bleiben, so kann auch die läßliche Sünde ohne einen neuen Willensact nie eine Todsünde werden, da zwischen beiden kein bloß quantitativer, sondern ein qualitativer Unterschied besteht.

---

[1]) Augustin. de civ. Dei. XXI. c. ult.

Eine solche Metamorphose ist weder durch Coalescenz wiederholter Einzelsünden derselben Art möglich[1]), noch geht sie durch Häufung verschiedenartiger läßlicher Sünden vor sich[2]).

Durch die läßliche Sünde wird zwar das Band der Liebe, welches den Gerechtfertigten mit Gott verbindet, nicht zerrissen und seine Seele nicht so befleckt, daß deßwegen etwas Verdammliches in ihm wäre. Es ist auch nicht möglich, stets alle läßlichen Sünden zu meiden[3]). Deßohngeachtet ist die Erlaßsünde keine bloße Unvollkommenheit, sondern eine wahre und wirkliche Sünde, daher Gott mißfällig. Sie ist ein Uebel, welches, wenn auch nicht ewige, so doch zeitliche Strafe nach sich zieht, welche auch jenseits noch wenigstens vorübergehend ein Hinderniß der Vereinigung mit Gott sein kann. Wenn ihr gegenüber der schweren Sünde die größere Intensität des Bösen mangelt, so ist auf ihrer Seite das Uebergewicht der Zahl[4]). Löscht sie auch, weil der Habitus der Liebe bleibt, den habituellen Glanz der tugendhaften Seele nicht aus, so doch den actuellen, welchen ihr die ununterbrochene Tugendübung verleiht. Die Erlaßsünde ist ihrer Natur

---

[1]) Unus actus non est, nisi semel. Ex quo enim semel transit, iterum resumi non potest idem numero. Et ideo si semel fuit veniale, nunquam erit mortale. Thom. in 2 sent. dist. 24. q. 3. a. 6.

[2]) Non omnia venialia de mundo possunt habere tantum de *reatu*, quantum unum mortale. Thom. 1. 2. q. 88. a. 4.

[3]) I Joh. I. 8—10. II. 1. Unwahr ist die Behauptung: (hominem) posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia vitare. Conc. Trid. sess. VI. can. 23.

[4]) Noli contemnere, quia minora sunt, sed time, quia *plura* sunt. Augustin. ep. 108. Cf. serm. 96. de temp.

nach ein geringes moralisches Uebel, welches aber der Anlaß zu einem großen werden kann [1]). Die läßlichen Sünden disponiren zwar nicht nothwendig und direct, aber wenigstens sehr leicht und indirect zu schweren Sünden, indem sie nach und nach die Ordnungsliebe und die sittliche Kraft abschwächen und den Hang zum Sündigen steigern [2]). Daher ist es um so mehr Pflicht, sie nach Möglichkeit zu meiden, als dieselben nicht, wie manche schwere Sünden, schon durch ihre Monstrosität abschrecken, und der Heiland ausdrücklich Treue auch im Kleinen verlangt [3]).

§. 78.

Von den vorzüglichsten Arten der schweren Sünden im Besonderen.

Frühzeitig hat man auf Grund der göttlichen Offenbarung zu populärem Zwecke einige schwere Sünden zusammengestellt und mit einem Collectivnamen bezeichnet. Zu diesen zählen die nach dem Haupte, dem herrschenden und leitenden Princip des leiblichen Organismus, benannten sieben Haupt-Sünden (p. capitalia) [4]), welche

---

[1]) Prov. XXIV. 30. 31. Eccli. XIX. 1. Adversarius de scintillis conflat incendia, de parvis maxima exaggerat et, dum remissis et incautis leniore aura et flatu leniore blanditur, procellis ac turbinibus excitatis ruinas fidei et salutis ac vitae naufragia molitur. Cyprian. de zelo et livore. c. 1.

[2]) Thom. in 2 sent. dist. 24. q. 3. a. 6.

[3]) Luc. XVI. 10.

[4]) Die Hoffart vom Ehrgeize unterscheidend hat man in alter Zeit acht Hauptsünden gezählt. Cassianus hat den letzten acht Büchern seines Werkes de instit. coenob. die Aufschrift gegeben: Colluctatio adversus octo principalia vitia. Cf. Greg. moral. V. 17. Bonavent. brevil. p. III. c. 9.

in dem Grundaffecte ungeordneter Liebe mit ihrer Zu- und Abneigung wurzelnd nicht nur unter sich innerlich zusammenhängen und meist aus einander hervorgehen, sondern auch die siebenfache Quelle vieler anderer Sünden sind. Aus ungeordneter Zuneigung entspringen der Stolz, Fraß und Völlerei, Unkeuschheit und Geiz, von welchen jener auf ein psychisches, die letzeren auf ein leibliches, zur Erhaltung des Individuums und der ganzen Gattung nothwendiges Gut und auf äußeren Besitz gerichtet sind. Die ungeordnete Abneigung erzeugt die der Arbeit und Anstrengung sich entziehende Trägheit, die durch das Gute, dessen sich der Mitbruder erfreut, hervorgerufene Trauer des Neides, den durch Opposition zum Widerstande und zur Rachsucht aufgestachelten Zorn. Von diesen Sünden sind fünf geistiger und zwei fleischlicher Art. Indessen sind dieselben nach Annahme der meisten Theologen nur ihrer Gattung nach, also nicht immer schwere Sünden, wenigstens nicht in ihren ersten Anfängen und untersten Stadien.

Daß der vorsätzliche Todtschlag, mit welchem die Entziehung des verdienten Liedlohns auf Einer Stufe steht [1]), die sodomitische Sünde [2]), die Unterdrückung der Witwen und Waisen [3]) als himmelschreiende Sünden bezeichnet worden sind, wurde durch die Ausdrucksweise der h. Schrift und die Frechheit und Unverschämtheit, mit welcher diese Laster gewöhnlich hervortreten, veranlaßt [4]).

---

[1]) Gen. IV. 10. Eccli. XXXIV. 27.

[2]) Gen. XVIII. 20.

[3]) Exod. III. 7. XXII. 22. 23.

[4]) Augustin. de Genes. I. 18.

Nach den neutestamentlichen Schriftstellen, in welchen von den ihrer Natur nach spirituellen, also der satanischen Sünde ähnlichen Sünden gegen den heiligen Geist die Rede ist [1]), gehört zur Begehung derselben eine höhere Einsicht, ein höherer Grad sittlicher und religiöser Entwicklung und (nicht Indifferenz sondern) der conträre Gegensatz der Liebe, nämlich Haß gegen das Göttliche, was die Heiligung unmöglich macht, die zwar von der ganzen Trinität ausgeht, aber dem h. Geiste insbesondere zugeschrieben wird. Daß der Empfang der Wassertaufe eine Bedingung der Begehung derselben sei, wird nicht ausgesprochen. Dagegen sind dieses die einzigen Sünden, von welchen in der h. Schrift ausgesagt ist, daß sie ohngeachtet der unerschöpflichen göttlichen Barmherzigkeit und des unendlichen Verdienstes Jesu Christi weder in dieser, noch in der andern Welt vergeben werden. Gott will frei geschaffenen Wesen, die keine Vergebung suchen, wider ihren Willen Verzeihung nicht aufnöthigen. Derjenige aber, welcher wider den h. Geist sündiget, will keine Nachlassung seiner Sünde, denn vermessentlich auf Gottes Barmherzigkeit sündigen heißt soviel, als bös bleiben wollen, weil Gott gut ist, an Gottes Gnade verzweifeln soviel, als die Hoffnung auf die Vereinigung mit Gott freiwillig von sich werfen, der erkannten christlichen Wahrheit widerstreben soviel, als in bewußten, hartnäckigen Widerspruch mit Gott, der die Wahrheit ist und offenbart, sich setzen u. s. w. [2])

---

[1]) Mt. XII. 31. 32. Hebr. VI. 4—6. X. 26—30. II Petr. II. 20.

[2]) Auf die dieser Sünden Schuldigen sind die Schriftstellen anwendbar: Quasi de industria recedunt a Deo et omnes vias ejus intelligere noluerunt. Job. XXXIV. 27. Quid gloriaris in malitia, qui potens es in iniquitate. Ps. LI. 3.

Darum ist schon wegen dieser Sünden eine vollkommene Wiederbringung des durch die Sünde Verlorenen (*ἀποκατάστασις*) nicht zu erwarten.

* Da diese Sünden die höchste Spitze sittlicher Entartung sind, so ist die öfter vorkommende Angst derjenigen, welche bei einem sonst geordneten Leben doch dieselben begangen zu haben glauben, als unbegründet zu betrachten, obwohl in unseren Tagen die Möglichkeit und Gelegenheit zur Begehung derselben größer ist, als in früheren Zeiten.

§. 79.

Von der Unterlassungs-Sünde.

Obwohl im Allgemeinen anzunehmen ist, daß wegen der Natur der übertretenen Gesetze und der sittlichen Beschaffenheit des nicht einmal das Böse Meidenden die Begehungssünde eine schwerere sei, als die Unterlassungssünde, so darf doch daraus nicht der Schluß gezogen werden, daß diese entweder gar keine oder immer nur eine geringe Sünde sei.

Die Unterlassungssünde ist keine bloße Unvollkommenheit, sondern eine wahre und wirkliche Sünde [1]) und eben darum auch strafwürdig [2]). Jeder Unterlassung des Guten geht irgend ein gewollter, wenn auch etwa der Zeit nach weit zurückliegender und nicht zum klaren Bewußtsein kommender sündhafter Act voraus, welcher die Ursache oder Veranlassung derselben ist. Wird auch das Wollen des Guten nicht direct und positiv suspendirt, so ist doch,

---

[1]) Scienti bonum facere et non facienti *peccatum* est illi. Jac. IV. 16.

[2]) Ezech. III. 17. Mt. III. 10. XXV. 25 sq.

wie beim Denken die Affirmation in der Negation und umgekehrt, so beim Handeln ein Wollen im Nichtwollen. Darum gehen auch die Unterlassungs- und die Begehungssünden meist Hand in Hand. Die Liebe ist immer thätig [1]). Liebt der Mensch das Gute nicht, so wird seine Neigung dem Bösen sich zuwenden.

Die Unterlassung des Guten kann auch eine schwere Sünde sein, weil möglicher Weise der Gegenstand oder das nicht erfüllte Gebot von großer Wichtigkeit und Bedeutung ist, weßwegen dieselbe auch die Strafe der ewigen Verwerfung nach sich ziehen kann [2]).

* Die Selbsterkenntniß und der sittliche Fortschritt heischen die Stellung der oft nur halb gestellten Frage: Habe ich nicht nur das Böse gemieden, sondern auch alles pflichtmäßige Gute gethan?

§. 80.
Die inneren und äußeren Sünden.

So wahr und wirklich das innere Leben des Geistes mit seinen nicht in die Erscheinung tretenden Vorgängen, so wahr und wirklich sind auch die inneren Sünden, da sie in sich vollendet sind und nicht erst zu ihrer Complirung der äußeren That bedürfen, welche nichts Anderes ist, als die Manifestation der innerlich bereits vollzogenen. Das Innere ist darum die Quelle aller den Menschen befleckenden Missethaten [3]).

---

[1]) Amor vacare non potest in anima amantis. Augustin. in ps. 31.

[2]) Mt. XXV. 41 sq.

[3]) De corde exeunt cogitationes malae, homicidia . . . haec sunt, quae coinquinant hominem. Mt. XV. 19.

Daß der **Gedanke**, welcher aus dem Abgrunde der durch die Sünde corrumpirten Natur aufsteigt, an und für sich schon eine Sünde sei, ist eine häretische Behauptung. Er wird dieses erst, wenn er in das Bereich der Freiheit aufgenommen, absichtlich geweckt oder wenigstens freiwillig geduldet und gehegt wird, so daß er zur freigewollten Lust am Bösen (delectatio morosa) wird [1]. Alsdann steht der Mensch nicht mehr der unsittlichen Zumuthung ganz frei und ungebunden gegenüber; die Sünde kündigt sich nicht mehr bloß an, sondern hat bereits ihre Herrschaft begonnen [2].

* Das Wohlgefallen an Dingen, welche an und für sich gut sind, aber zufällig mit dem Bösen in **Zusammenhang** stehen, kann mit Abscheu gegen dieses verbunden sein, in welchem Falle es nicht sündhaft ist. Dies ist aber bei der Corruption und Neigung des Menschen zum Bösen nicht immer anzunehmen. Die Nothwendigkeit, sich mit solchen Dingen zu beschäftigen, sowie die Individualität mit allen ihren Eigenthümlichkeiten ist in dieser Beziehung wohl zu beachten.

Zum Wohlgefallen am Bösen gesellt sich leicht und gerne das Wollen desselben, die **böse Begierde** (desi-

---

[1]) In diesem Falle ist der Mensch kürzere oder längere Zeit in mora (säumt), dem unerlaubten Gedanken seine Zustimmung zu versagen und ihn nach Möglichkeit und Pflicht zurückzustoßen.

[2]) Abominatio Domini cogitationes malae. Prov. XV. 26. Perversae cogitationes separant a Deo. Sap. I. 3. Wo des Menschen Schatz, da ist auch sein Herz. Tertull. ad martyr. c. 2. Sie sind wenigstens vulnera parva et modica und diejenigen sind lobenswerth, welche die Exomologesis auch auf diese ausdehnen. Cyprian. de lapsis. c. 28. Sie beflecken die Seele. Chrysost. hom. 43 in Mt. 4.

derium pravum), welche in die Vergangenheit zurück und in die Zukunft vorgreifend unsittlich ist [1]), zur werklichen Sünde in nächster Beziehung steht [2]) und von ihrem Objecte die Art ihrer Sündhaftigkeit erhält [3]). Dies gilt jedenfalls von dem wirksamen, mit dem Beschlusse, das Böse im Werke zu vollführen, verbundenen Verlangen (d. efficax). Aber auch das unwirksame, diesem Beschlusse ferne stehende Verlangen (d. inefficax) rückt die Gefahr der Thatsünde sehr nahe, schwächt die sittliche Kraft und ist eine geistige Kränklichkeit, welche den Fortschritt im Guten hemmt, so daß auch dieses nicht ohne Sünde gehegt werden kann [4]).

Bei der innigen Verbindung des inneren mit dem äußeren Menschen und dem Drange des Innerlichen zur Manifestation zieht die innere Sünde meist die äußere im Worte oder im Werke nach sich. Diese ist in der Regel wegen des im Bösen mehr erstarkten Willens oder der direct oder indirect gewollten Folgen eine größere Sünde, als die innere, welche, von solchen Folgen nicht

---

[1]) Non concupisces domum proximi tui etc. Exod. XX. 17. Prov. IV. 23.

[2]) Concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum. Jac. I. 14. 15. Non facti solum, verum et *voluntatis delicta* vitanda et poenitentia purganda sunt. . . . Voluntas *facti origo* est. . . . Dominus quemadmodum se adjectionem legi superstruere demonstrat, nisi et voluntatis interdicendo delicta? Tertull. de poenit. c. 3.

[3]) Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam *moechatus* est eam in corde suo. Mt XV. 28.

[4]) Es ist peccatum, welches der Nachlassung per mediatoris gratiam bedarf. Augustin. de trin. XII. 12. Aber eine äußere Buße ist dem bloß in Gedanken Sündigenden nach can. 4 der Synode von Neocäsarea (circa a. 315) nicht aufzulegen.

begleitet, noch mit einer gewissen Scham und Scheu vor dem Bösen verbunden ist. Jedoch kann auch die letztere eine schwere Sünde sein, namentlich, wenn etwa die äußere That nur wegen Unmöglichkeit der Ausführung unterbleibt.

Die Zungensünden sind wider die pflichtmäßige Beherrschung der Zunge[1]), sowie wider die Heiligung der Sprache im Dienste Gottes[2]) und können, einem Feuerfunken ähnlich, der den größten Wald in Brand zu stecken vermag, großes Unheil anrichten[3]), weßwegen durch sie ebenso, wie durch die anderen Thatsünden der sittliche Wandel des Christen gefährdet wird[4]).

§. 81.

Die Zustandssünde.

Die Thatsünde geht überhaupt nicht vorüber, ohne (leiblichen Krankheiten ähnlich) in der Seele mehr oder weniger bleibende Eindrücke oder Spuren zurückzulassen. Manchmal entsteht, bei besonderer Macht des Bösen schon durch einen sündhaften Einzelact, gewöhnlich aber erst durch eine Reihe böser Handlungen (also wegen der Größe oder der Menge der Eindrücke) eine unsittliche Beschaffenheit und Seelenstimmung, eine beharrliche Richtung auf das Böse, die Zustandssünde (peccatum habituale, status peccati), welche mit Rücksicht auf die Verkehrtheit

---

[1]) Ps. XXXIX. 2.

[2]) Ambros. de off. I. 10.

[3]) Jac. III.

[4]) Conversatio divinae disciplinae non factis tantum, verum etiam *verbis* periclitatur, nam sicut scriptum est: „ecce homo et facta ejus,“ ita: „ex ore tuo justificaberis.“ Mt. XII. 37. Tertull. de idololat. c. 20.

und Bosheit des Willens und dessen Energie für das Böse als Laster und Lasterhaftigkeit, mit Rücksicht auf die Ohnmacht und Schwäche desselben für das Gute als böse Gewohnheit bezeichnet wird.

Das Laster (vitium) bildet als Habitus von Sünden einer bestimmten Art einen Gegensatz zu der Tugend als bleibender Richtung auf eine gewisse Art des Guten. Der Tugend als beharrlicher Disposition und Macht zu allem Guten ist die Lasterhaftigkeit (vitiositas) entgegengesetzt. Indessen ist ein gleichzeitiger Habitus alles Bösen in dem Einzelnen nicht anzunehmen, da es wohl wegen der Einheit des Guten keine sich widersprechenden Tugenden, aber wegen der Zerrissenheit des Bösen einander gegenseitig ausschließende Sünden und Laster gibt, so daß ein ganz adäquater Gegensatz zur Tugend in dieser Beziehung nicht bestehen kann [1]). Wie die Tugend eine Fertigkeit und Leichtigkeit bei Vollbringung des Guten, so ist die böse Gewohnheit (prava consuetudo) das Nämliche in Bezug auf das Böse. Sie treibt in der geistigen, aber auch in der sinnlichen Sphäre ihre Wurzeln. Meist geht sie mit dem Laster Hand in Hand [2]). Indessen kann sie auch getrennt von demselben vorkommen; namentlich können die Folgen und Wirkungen derselben noch einige Zeit fortdauern, obwohl der böse Wille bereits retractirt

---

[1]) Dagegen: Malitia certi cujusdam vitii nomen est, vitiositas *omnium*. Cic. quaest. tusc. IV. 15. Apud Carpocratem omnium facinorum anima debitrix est. (Seine Lehre von der Metempsychosis war mit dieser Ansicht in Zusammenhang.) Tertull. de anima. c. 35.

[2]) Durch die böse Gewohnheit erhält das Laster insbesondere seinen knechtenden und verthierenden Character.

ist und somit der Mensch aufgehört hat, lasterhaft zu sein. So hält auch die physische Bewegung oft noch an, wenn die bewegende Ursache bereits länger schon zu wirken aufgehört hat.

Das Laster, die Lasterhaftigkeit und böse Gewohnheit haben in der satanischen Bosheit und in dem Natürlichen ihre Ideale und sind daher, wie ihr Gegensatz, nie etwas ganz Fertiges und Abgeschlossenes. Es gibt somit Stufen und Grade derselben. Das Laster und die Lasterhaftigkeit hätte seinen Höhepunkt erreicht, wenn der Mensch, dem Satan gleich geworden, das Böse wollte und vollbrächte, weil es böse ist. Bei der gegenwärtigen Seinsweise des Menschen aber und seiner Gebundenheit an die auf das Angenehme gerichtete Sinnlichkeit ist seine Gesetzesübertretung nicht mit formeller, sondern mit practischer Verachtung des Gesetzes und Gesetzgebers verbunden, so daß seine Laster erst jenseits nach Abstreifung des Leibes und der Sinnlichkeit reine, diabolische werden können. Erfahrungsgemäß kommen indessen Manche dem Diabolischen hienieden schon sehr nahe. Die böse Gewohnheit steht auf ihrer höchsten Stufe, wenn sie dem Menschen zur zweiten, selbstgeschaffenen Natur geworden ist und die Vollbringung des Bösen nicht nur leicht, sondern auch gewissermaßen nothwendig macht [1]). Die numerische Ab- und Zunahme der Einzelsünden, durch welche der Sündenzustand sein Dasein bewährt, innerhalb einer gewissen Zeit kann (das Gleichbleiben der Anlockungen und Gelegenheiten vorausgesetzt)

---

[1]) Ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est *necessitas*. Augustin. confess. VIII. 5.

ein Maßstab der Ab- und Zunahme der bösen Gewohnheit sein.

Das Laster im Bunde mit der bösen Gewohnheit wirkt nach einer Seite hin Geistes-Knechtschaft und Ohnmacht für das Gute, nach der andern steigert es die Energie des Willens für das Böse. Der Lasterhafte selbst wird oft zum Heuchler, der sich und Andere zu belügen und durch mancherlei Mittel sein böses Gewissen zu beruhigen bemüht ist [1]). Nicht selten aber wird er unverschämt [2]), lobt und vertheidiget dann das Böse, als etwas Natürliches und zu Recht Bestehendes [3]) und sucht, für Belehrung und Ermahnung zum Ablassen von der schlimmen Richtung ganz unempfänglich geworden, für das Reich des Bösen auch Andere zu gewinnen [4]).

* Die vielfach versuchte Apotheose des Lasters ist ohne Grundlage; denn steht auch auf dessen Seite manches wirkliche oder vermeintliche Talent, welches von den Gaben des Schöpfers einen verwerflichen Mißbrauch macht, so steht entgegen auf der Seite der Tugend der Geber jeden Talentes mit seinen Engeln und Heiligen.

** Es ist ein Wiccleffitischer Irrthum, wenn behauptet wird, daß der habituell Böse nicht nur kein verdienstliches Werk vollbringen, sondern gar nichts Gutes

---

[1]) Mt. XXI. 31.

[2]) Delicti durior frons est, ab ipso et in ipso delicto *impudentiam* docta. Tertull. de vel. virgg. c. 2.

[3]) Peccata, quamvis magna et horrenda, quum in consuetudinem venerint, aut parva esse aut nulla creduntur, usque adeo, ut non solum non occultanda, verum etiam *praedicanda* et *diffamanda* videantur. Augustin. enchir. c. 82.

[4]) II Petr. II. 12 sq.

mehr thun und daher nur sündigen könne, da durch die Zustandssünde das göttliche Ebenbild und die libertas contrarietatis nicht vernichtet wird.

*** Die Gewohnheitssünder sind als Solche zu betrachten, welche potentiell frei sind und durch Gottes Gnade wirklich frei werden können und bei welchen das Wesen der Bekehrung, die in kurzer Zeit mögliche Sinnesänderung, der längeren Enthaltung von dem gewohnten Bösen vorausgehen kann.

**** Insoferne das Laster in gerichtlich verfolgbaren Vergehen und Verbrechen besteht, fällt es mit großem Uebergewicht auf die Seite des männlichen Geschlechtes. In Frankreich waren in den Jahren 1826—44 unter den Angeklagten 116,312 männliche und 24,914 weibliche Individuen (Durchschnittszahl 6,122 und 131). Selbstmorde trafen in 10 Jahren 1835—44 auf das männliche Geschlecht 20,104, auf das weibliche 6,742 (Mittelzahl 2,010 und 674). In andern Ländern stellen sich fast dieselben Verhältnißzahlen heraus. Quetelet sur la statistique morale.

Von der Ursache des Bösen.

Nach dem Zeugnisse der heiligen Geschichte hat es eine Zeit gegeben, in welcher das Böse noch nicht war. Es ist somit etwas Gewordenes. Alles Gewordene aber hat eine Ursache seines Daseins [1]. Seit Jahrtausenden hat man daher nach der Ursache des Bösen gefragt, aber diese Frage sehr abweichend beantwortet. Nimmt man dieses Wort nicht bloß im engeren, sondern auch im wei-

[1] Nihil in terra sine causa fit. Job. V. 6.

teren Sinne, so daß man dabei wohl an den zureichenden Grund, aber auch an den Anlaß und die Gelegenheit zur Sünde denkt, so kann man die Ursache des Bösen in dem Menschen, in seinem Willen, seiner Erkenntnißkraft oder Sinnlichkeit, sowie außerhalb desselben in der sichtbaren Welt, dem unsichtbaren Geisterreiche, in Gott und endlich in der Sünde selbst suchen.

§. 82.
Von dem freien menschlichen Willen als Ursache des Bösen.

Daß das Böse seinen Grund in dem Mißbrauche habe, welchen der Mensch von der ihm zur Verwirklichung des Guten gegebenen Freiheit des Willens macht, bezeugt die Offenbarung, das kirchliche und persönliche Bewußtsein.

Nach vielen Stellen der heiligen Schrift, von welchen wir mehrere, von der menschlichen Freiheit handelnd, bereits angeführt haben, hat der Mensch die Fähigkeit, sich aus sich nicht nur für das Gute, sondern auch für das Böse zu bestimmen, ohne daß dieses mit Nothwendigkeit ähnlich der giftigen Frucht an einem Giftbaume aus dem Willen hervorginge. Und der Mensch hat nach dem Zeugnisse der heiligen Geschichte in der That nicht, wie er sollte und konnte, die Fähigkeit des Bösen negirt und entgegen die des Guten ausschließlich affirmirt und ist hiemit durch seinen freien Willensentschluß Urheber der Sünde geworden, welche sich fortsetzt, wie sie begonnen.

Das kirchliche Bewußtsein ist damit in vollem Einklange [1]). Das Menschengeschlecht ist seit Adam in den

---

[1]) Per illud jam videri potest anima deliquisse . . . quod

Tod und Trug der Schlange gefallen, indeß handelt Jeder, da er auch gut handeln könnte, böse durch eigenes Verschulden [1]). Der böse Wille ist die bewirkende Ursache des bösen Werkes, ohne daß es für ihn selbst eine solche gibt [2]). Die Ursache des bösen Willens ist keine effective, sondern eine defective, denn dies macht den Willen bös, daß er von dem mit Auszeichnung Seienden zu dem Nichtigen abfällt. Für dieses Negative aber eine Ursache finden wollen hieße soviel als verlangen, daß man die Finsterniß sehe oder das Stillschweigen höre [3]).

Das Selbstbewußtsein widerlegt die platonische Behauptung, daß Niemand freiwillig sündige, bezeugt vielmehr, daß, wenn auch die schlimmen Folgen der Sünde dem Willen widerstreben, doch diese selbst aus und nach dem Willen des Sündigenden sei. Dieser hat die unmittelbare Gewißheit, daß sie nicht wie ein körperlicher Defect bloß in oder an ihm, sondern von ihm sei. Er kann nicht umhin, die von ihm begangene Sünde sich selbst zuzurechnen und somit sein eigenes Ich als Urheber derselben zu bezeichnen, und sollte er es auch versuchen, was allerdings seinen Wünschen gemäß sein mag, die Quelle derselben anderswohin zu verlegen, so wird ihn sein Selbstbewußtsein

---

substantiae accessit, id est *per liberum arbitrium*, a Deo quidem rationaliter attributum, ab homine vero, qua voluit, agitatum. Tertull. adv. Marcion. II. 9.

[1]) Justin. dialog. cum Tryph. c. 88.

[2]) Mala voluntas efficiens est operis mali, malae autem voluntatis efficiens est nihil. Augustin. de civ. Dei XII. 6.

[3]) Augustin. de civ. Dei XII. 7. 8. Nec voluntatem malam facit, nisi defectio, cujus defectionis etiam causa utique deficit. l. c. 9. Cf. Thom. 1. 2. q. 75.

der Parteilichkeit und Ungerechtigkeit beschuldigen, wenn er, was er zu thun pflegt, Andern das von ihnen verübte Böse zurechnet. Er ist sich der Sünde als einer persönlichen Schuld bewußt, was einzig auf ihn, als Ursache derselben hinweist. Da dieses Schuldbewußtsein, wenn auch momentan niedergehalten oder abgeschwächt, doch ein unabweisbares, somit in der natürlichen Einrichtung der menschlichen Natur gegründetes ist, so bliebe ihm, um die Autorschaft des Bösen von sich abzuwälzen, nur die einer Gotteslästerung gleiche Annahme als Ausweg übrig, daß Gott mit dem Menschen ein seiner unwürdiges Spiel treibe, indem er in ihm das beängstigende Schuldbewußtsein entstehen ließe, da doch der zureichende Grund der Schuld außer ihm zu suchen wäre.

§. 83.

Von der Unwissenheit, Unaufmerksamkeit und Uebereilung als innerer Ursache der Sünde.

Die Unwissenheit ist zwar nicht (wie Plato behauptet) die einzige, aber sie ist Eine der Ursachen der Sünde. Es gibt Sünden der Unwissenheit. Auch die unwissentliche Uebertretung des Gesetzes heischt Sühne [1]) und Gebet um Nachlassung [2]). Es gibt zwei Klassen von allerdings ungleich strafwürdigen Sündern, von denen die Einen den Willen ihres Herrn erkennen, die Andern aber

---

[1]) Lev. IV. 2. V. 15. Num. XV. 27.

[2]) Is forsitan, qui asserit, non posse peccari per ignorantiam, nunquam pro suis ignorantiis precatur, sed potius prophetam irridet deprecantem et dicentem: Delicta juventutis meae et ignorantias meas ne memineris. Bern. ep. 77. ad Hugonem.

nicht, so daß der Mangel an Erkenntniß kein Entschuldigungs-, sondern nur ein Milderungs-Grund ist [1]). Diejenigen, welche den Herrn kreuzigten, handelten in Unwissenheit, sündigten aber doch wirklich, weßwegen Christus für sie um Vergebung gebetet hat [2]). Der heilige Paulus schildert im Römerbriefe den Sündengreuel des der Unwissenheit überantworteten Heidenthums. Diejenigen, welche aus Unwissenheit sündigen, vollbringen ihre Unthat, weil sie dieselbe vollbringen wollen, obwohl sie sündigen, ohne daß sie sündigen wollen. So kann also diese Sünde nicht anders begangen werden, als durch den Willen desjenigen, welcher sie begeht, jedoch durch einen Willen, welcher auf die That, nicht auf die Sünde gerichtet ist. Dies hindert aber nicht, daß eine Handlung Sünde ist, denn dazu reicht hin, daß man gethan hat, was man nicht hätte thun sollen [3]). Zwar ist das Subject der Unwissenheit zunächst nicht der Wille, durch welchen allein formelle Sünde begangen werden kann, sondern die Intelligenz; allein der menschliche Geist ist ein Organismus innerlich verbundener Kräfte und Fähigkeiten. Der Unwissende mag nach seinem

[1]) Luc. XII. 47. 48. I Tim. I. 13.

[2]) Act. III. 17. I Cor. II. 8. Luc. XXIII. 34. Innocenz II. verwarf die Behauptung Abälard's: Non peccaverunt, qui Christum ignoranter crucifixerunt. A. gab wegen der Ordnungswidrigkeit zwar die Strafbarkeit der Unwissenheitssünde zu, läugnete aber in Consequenz aufgestellter falscher Grundsätze die Schuldbarkeit, also den eigentlichen Sündencharacter derselben. In seiner confessio fidei hat er dies retractirt.

[3]) Augustin. retract. I. 15. Explicite ist allerdings nur die That gewollt, implicite aber in Folge einer ignorantia vincibilis et culpabilis auch die Sünde. Stellen wie Joh. IX. 41. XV. 22., sind von der ignorantia invicibilis et inculpabilis zu verstehen.

Gewissen handeln, dieses aber kann ein verschuldet irriges sein. Er mag glauben, daß er recht handle. Indessen kann nicht bloß die unmittelbar bei Vollbringung einer That vorhandene, sondern auch die der Zeit nach weiter zurück liegende Gesinnung auf den sittlichen Character derselben einen bestimmenden Einfluß ausüben. Es kann die Unwissenheit selbst schon eine Sünde sein [1]), weil sie entweder affectirt oder durch crasse Nachlässigkeit herbeigeführt, also direct oder indirect gewollt ist, so daß auch die daraus hervorgehende Sünde mit in das Bereich des Willens fällt. Das Nichts kann allerdings nicht Ursache von Etwas sein. Allein der Abgang des Wissens implicirt ein falsches Wissen, und es kann immerhin Etwas nach Einer Seite unbekannt, eine andere Seite des nämlichen Objectes aber bekannt sein, so daß die Unwissenheit keinen bloß negativen, sondern auch einen positiven Character hat. Nichtwissend dagegen kann man freilich nicht sündigen, weil das schlechthin Nichtgewußte auch schlechthin nicht gewollt ist.

Es gibt auch Sünden der Uebereilung und der Unaufmerksamkeit. Die Läugnung derselben wäre ein Freibrief zum Sündigen und ein Grund der Emancipation von Strafe für alle Leichtsinnigen, lasterhaften Gewohnheitssünder und gedankenlosen Weltmenschen. Unerklärlich wäre die in der Offenbarung bezeugte Thatsache, daß die Gerechten und Tugendhaften täglich sündigen und doch Gottes Wohlgefallen haben, wenn alle Sünden wissentliche und vorsätzliche wären.

---

[1]) I Cor. XIV. 38.

§. 84.

Die Sinnlichkeit und Bosheit als innere Ursache der Sünde.

Der innere, geistige Mensch hat Lust an Gottes Gesetz, das Gliedergesetz aber hält ihn gefangen im Gesetze der Sünde [1]). Die Sinnlichkeit kann durch Zerstreuung die Kraft des Geistes spalten und hiedurch schwächen. Sie vermag ähnlich dem Schlafe und der Trunkenheit körperliche Modificationen hervorzubringen und hiedurch das Licht der Erkenntniß zu trüben. Wenn sie das niedere Begehrungsvermögen unbeschränkt hervortreten läßt, so drängt sie das höhere Begehrungsvermögen, den Willen, in den Hintergrund und bricht die Kraft desselben [2]). Der von seiner Begierlichkeit Fortgerissene fängt daher an zu wollen, was er eigentlich nicht will, so daß er (was von der Gebrochenheit und Ohnmacht seines Willens zeugt) nichtwollend fällt [3]). Dies ist aber keine bloße Unvollkommenheit, sondern eine wahre und wirkliche Sünde [4]), allerdings, weil der

---

[1]) Rom. VII. 22—25.

[2]) Concupiscentia subvertit cor (als Inbegriff aller Seelenkräfte). Dan. XIII. 56.

[3]) Scimus, quia lex spiritualis est, ego autem carnalis sum venumdatus sub peccato, quod enim operor *non intelligo*, non enim, quod volo, bonum, hoc ago, sed quod *odi* malum, illud facio. Si autem, quod *nolo*, illud facio, consentio legi, quoniam bona est etc. Rom. VII. 14 sq.

[4]) Caro et spiritus Dei res... quodcunque eorum deliquerit ex pari Dominum *offendit*. An tu discernas actus carnis et spiritus, quorum et in vita et in morte et in resurrectione tantum communionis et consortii est etc. Tertull. de poenit. c. 3.

Geist willig, das Fleisch aber schwach ist [1]), eine Sünde der Schwachheit, aber deßwegen nicht immer eine geringe, sondern kann auch eine schwere Sünde sein [2]).

Die Sinnlichkeit ist nicht an sich, vermöge ihrer natürlichen Beschaffenheit, Bedürfnisse und Strebungen eine Ursache der Sünde, denn unter dieser Voraussetzung wäre das Böse ein dem Menschen von Gott zugefügtes oder von einem bösen Princip in die Welt geschleudertes Uebel, das Uebergewicht der Sünde müßte am Anfange, nicht, wie es wirklich der Fall ist, im späteren Verlaufe des menschlichen Lebens hervortreten, in Bezug auf Christus hätte man nur die Wahl zwischen Doketismus und Gleichstellung desselben mit den übrigen Gliedern des der Sünde verfallenen Menschengeschlechtes. Die Sinnlichkeit ist nicht an sich, sondern nur in soferne Ursache der Sünde, als sie in Folge einer der Urgeschichte der Menschheit angehörigen Thatsache nicht mehr nach dem Willen des Schöpfers dem Geiste als dienendes Werkzeug sich unterwerfen, sondern den Geist sich unterordnend selbst herrschen will.

Die Sinnlichkeit ist jedenfalls auch kein zureichender Grund der Sünde, was nur angenommen werden könnte, wenn die Bewegung der Sinnlichkeit auch schon die Bewegung des Willens wäre, oder der von ihr ausgehende Reiz zur Sünde die Mitbewegung des letzteren ohne die Möglichkeit einer Gegenbewegung nach sich zöge, in welchem

---

[1]) Ps. VI. 3. Mt. XXVI. 41.

[2]) Passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum *morti*. Rom. VII. 5. Obterenda sunt vitia et peccata carnalia, ne . . . *letalibus* laqueis implicemur. . . . Si enim secundum carnem vixeritis incipietis mori. Rom. VIII. 12—14. Cyprian. de zelo et livore. c. 14.

Falle vollkommen unbegreiflich bliebe, wie durch die Schwachheitssünde das Schuldbewußtsein geweckt werden könnte. Nur durch die freiwillige Zustimmung wird die sinnliche Begierde Mutter der Sünde [1]).

Die beliebte Bezeichnung aller Sünden als Schwachheitssünden ist ein Mißbrauch der Sprache, eine Beschönigung der abscheulichsten Unthaten, eine Mißdeutung der Worte des Herrn, eine Verkennung der erhabenen Natur und Lebensaufgabe des Menschen und seiner Stellung im Weltganzen [2]). Es gibt auch ohne die Sollicitation der Sinnlichkeit begangene Sünden der Bosheit [3]), welche der Sünde des bösen Geistes am nächsten kommen. Manche Sünden heischen große Opfer, das Opfer der anziehendsten sinnlichen Freuden und Genüsse, und manche höchst lasterhafte Menschen üben daher eine strenge Ascese und besitzen in Folge dessen eine große Macht über ihre Sinnlichkeit.

§. 85.

Die Sünde als Ursache der Sünde.

Nach der mit dem Selbstbewußtsein übereinstimmenden Lehre der Offenbarung und Kirche gibt es eine dem Menschen von Geburt aus innewohnende [4]) Gattungs- oder Stammessünde, welche zugleich mit der menschlichen Natur durch die Abstammung von dem ersten sündigen Menschen auf alle übergeleitet wird und in Weise eines Contagiums [5]) alle Einzelglieder des großen Organismus

---

1) Jac. I. 14. 15.
2) Tertull. ad martyr. c. 4. adv. Marcion. II. 8.
3) Job. XXXIV. 27. Ps. LI. 3.
4) Ps. L. 7. Rom. VII. 17. 20.
5) Augustin. c. Julian. IV. 99.

des Menschengeschlechts erfaßt. Dieser allgemeinen, von dem ersten Adam ausgegangenen Bewegung steht die universelle Gegenbewegung des zweiten besseren Adam gegenüber. Es wird daher um seiner Verdienste willen in der Taufe Alles getilgt, was die Gattungssünde vom wahren und eigenthümlichen Character der Sünde an sich hat. Allein auch in den Wiedergeborenen bleibt um des Kampfes willen die Folge der Erbsünde, nämlich die Concupiscenz, der Zunder des Bösen [1]), also wenn auch nicht eine völlige Gottentfremdung, so doch der Hang zur Sünde. Dieser aber ist eine ergiebige Quelle persönlicher Sünden, welche jedoch nicht mit Nothwendigkeit, sondern nach dem Willen des Menschen aus demselben hervorgehen. Unter den persönlichen Sünden gibt es hinwiederum viele, zu welchen insbesondere die Hauptsünden zählen, welche zumeist als Vorbereitung und Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit die vorläufige Vollbringung anderer Sünden heischen, oder solche nach sich ziehen.

§. 86.

Kann Gott die Ursache des Bösen sein?

Da jede Wirkung ihrer Ursache entspricht, so kann von dem essentiell Guten nur Gutes [2]), nicht aber das diesem widersprechende Böse kommen. Der essentiell Heilige kann nur die Gerechtigkeit, nicht die Ungerechtigkeit wollen [3]). Da Gott das Böse verdammt, so müßte er sich selbst verdammen, wenn er es thäte. Die Sünde könnte nicht als

---

1) Conc. Trid. sess. V de pecc. origin.

2) Mt. XIX. 17. Rom. V. 7. Jac. I. 13—17.

3) Ps. V. 5. XLIV. 8.

Schuld auf den Menschen fallen, wenn sie nicht aus seinem eigenen, sondern aus dem göttlichen Willen käme [1]). Das Böse mit seinem negativen und positiven Character wäre nach seinem Begriffe in Gott ein Abfall von sich selbst und eine Contraposition gegen sich selbst, was nicht angenommen werden kann. Ist es aber auch ein Gott fremdes Geschehen, so kann er es doch, um es zu richten und zu bestrafen, erkennen, obwohl jede Erkenntniß Gleichartigkeit des Erkennenden und Erkannten voraussetzt, da die Erkenntniß des Allwissenden nicht in die Grenzen des von ihm Geschaffenen eingeschlossen ist und das Böse als Defect am Guten haftet, so daß es in und mit demselben von ihm erkannt werden kann [2]).

Gott will allerdings die Sünde, aber nicht an sich und im eigentlichen Sinne, sondern nur in Weise der Zulassung [3]), welche ihren Grund nicht im Zulassenden,

---

[1]) Non debemus, quod nostro expositum est arbitrio, in Dei referre voluntatem. . . . Nostra est voluntas, qua quid volumus adversus Dei voluntatem, qui bonum vult. Tertull. de exhort. cast. c. 2. Wenn in der h. Schrift gesagt wird, daß die Verhärtung des Sünders von Gott komme, so ist dieses entweder so zu verstehen, daß Gott zur Strafe den Menschen seinem eigenen Verderben entgegen gehen läßt, oder daß die Gnade wegen dessen Beschaffenheit in demselben eine ihrer Bestimmung entgegengesetzte Wirkung hervorbringt, wie derselbe Sonnenstrahl einige Gegenstände erweicht, andere constringirt.

[2]) Thom. 1. q. 15. a. 3.

[3]) Augustin. de pecc. merit. II. 17. Pariss. t. 7. fol. 151. Neque utique nolens sinit, sed volens. Enchir. c. 11. 100. Pariss. t. 3. fol. 35. 43. aber nicht proprie et per se, (sed) permissive solum mala opera ut bona operatur. Conc. Trid. sess. VI. cap. 6. Obwohl contra, ist sie nicht *praeter* Dei voluntatem. Indessen ist

sondern in dem hat, in Bezug auf welchen sie statt findet, und die nicht mit Gutheißung, sondern vielmehr mit Reprobation verbunden ist. Gott verdammt das Böse, will es aber nicht verhindern, indem er seine Allmacht selbst beschränkt, um nicht im Widerspruche mit seinem Ernste, seiner Unveränderlichkeit und Treue ein zur Freiheit erschaffenes Wesen im Gebrauche derselben zu hemmen, zumal da zuletzt das Böse nach seinem Willen dem Guten dienen muß [1]).

Gott könnte nur unter der Voraussetzung eigentliche Ursache des Bösen sein, wenn sein Vorherwissen verursachend wäre, was es aber nicht ist, oder wenn er eine allmächtige blind wirkende Naturkraft wäre, die Alles wirken muß, was sie kann, und nicht ein persönliches Wesen, welches nur wirkt, was es will, und nicht Alles wirkt, wenn es freie Wesen neben sich haben will. Gott ist also nur insoferne Ursache des Bösen im weiteren Sinne des Wortes, als er Urheber des menschlichen Daseins und freien menschlichen Willens ist, aus welchem das Böse nicht mit Nothwendigkeit und im Einklang mit seiner Bestimmung, welche die Verwirklichung des Guten ist [2]), sondern im Widerspruche mit derselben und als bloß mögliche Folge hervorgeht [3]). Er ist es insoferne, als er den

---

das Object des zulassenden Willens nicht das Zugelassene, sondern die Zulassung selbst.

[1]) Tertull. adv. Marcion. II. 7. Ut benefaceret etiam de malo. Augustin. enchir. c. 11.

[2]) Die Freiheit ist von Gott dem Menschen gegeben secundum ipsum, id est secundum Deum, id est in bonum. Quis enim adversus se permittet aliquid? Tertull. adv. Marcion. II. 7.

[3]) Thom. in 2 sent. dist. 37. q. 2. a. 1.

Menschen in seinem Dasein erhält und ihn bei Vollbringung des Bösen gewähren läßt, ohne in die Bewegung des Willens hemmend einzugreifen. Alles, was an dem bösen Willensacte Seiendes, Wirkliches und somit Gutes sich findet, ist von Gott, der die Quelle alles Wirklichen und Guten ist, das Nichtseiende (μη ὂν) aber des Defectes an demselben ist von dem Menschen, welcher sündigend keine Substanz hervorbringt, nicht schafft [1]. So fällt auch bei abnormer körperlicher Bewegung die Abnormität nicht auf die bewegende Kraft, sondern auf das fehlerhafte Organ.

* Wir dürfen das Böse nicht wollen und thun unter dem Vorwande, daß Gott permissiv es will, denn nicht der negative, gestattende, sondern nur der positive, befehlende göttliche Wille ist für uns eine Richtschnur des Handelns. Nach begangener Sünde aber heischt die Conformität mit dem Willen Gottes allerdings, daß wir sie verdammen und für strafwürdig halten, wie er. Excusabitur omne delictum, si contenderimus, nihil fieri a nobis sine Dei voluntate, et ibit definitio ista in destructionen totius disciplinae. Tertull. de exhort. cast. c. 2.

§. 87.

Der böse Geist als Ursache des Bösen.

Nach unzähligen Stellen der heiligen Schrift ist der böse Geist vom Anbeginn des Menschengeschlechtes an bis auf Christus und zwar nicht ohne Erfolg für die Aus-

---

[1]) Secundum hoc Deus est causa actus peccati, quia non est causa hujus, quod actus sit cum defectu. . . . Quamcunque rationem essendi aliquid habeat, non est sibi nisi a Deo; sed defectus essendi est ei a seipso. Thom. in 2 sent. dist. 37. q. 1. a. 2

breitung des Reiches des Bösen thätig gewesen. Manche Erscheinungen des Heidenthums sind ohne die Annahme dämonischen Einflusses völlig unbegreiflich. Christus hat zwar die Macht des Feindes der Menschheit, welcher als Fürst der von ihm corrumpirten Welt bezeichnet wird, gebrochen, aber nicht vernichtet, so daß auch nach ihm dessen Thätigkeit für das Böse noch fortdauert[1]). Diejenigen, welche den Glauben an die Wirklichkeit derselben für Wahn, Aberglauben oder Vorurtheil erklären, weil sie nichts davon wahrzunehmen vermögen, haben Ursache, für sich besorgt zu sein[2]).

Die Art und Weise, wie der böse Feind das Böse zu verursachen sucht, bezeichnen wir als Versuchung, nicht im Sinne der Vorübung oder Prüfung[3]), sondern der Induction zur Sünde durch Hervorrufung oder Benützung gewisser Vorstellungen oder Empfindungen, welche den Menschen heftiger zum Sündigen anzureizen geeignet sind. Die Möglichkeit dazu liegt in dem annoch unvollendeten Zustande des Menschen und in der aus der Erbsünde stammenden Begierlichkeit[4]). Indessen sind nicht alle Sünden als Folge diabolischer Versuchung zu betrachten, da dieselben auch ohne diese möglich sind.

---

[1]) Act. V. 16. XVI. 16. XIX. 13 sq. Adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens, quem devoret. I Petr. V. 8. Pervicacissimus hostis ille nunquam malitiae suae otium facit. Tertull. de poenit. c. 7.

[2]) Prostratos semel et suos factos contemnit et praeterit; eos quaerit dejicere, quos videt stare. Cyprian. ep. 61.

[3]) Gen. XXII. 1. III reg. X. Ps. XXV. 2.

[4]) Jac. I. 12 sq. Justin. apol. I. c. 10. Die Versuchung des zweiten besseren Adam fassen die Väter als eine bloß äußere durch Suggestion auf, welche ihrem Zwecke vollkommen genügte.

Die Versuchung des bösen Geistes tritt in Folge göttlicher Zulassung ein [1]). Gott hält sie um der Bewährung, Besserung, Bestrafung und seiner eigenen Verherrlichung willen von dem Menschen nicht ferne [2]). Er selbst aber versucht Niemanden [3]).

Die vom bösen Geiste ausgehende Versuchung ist kein zureichender Grund der Sünde, weil diese nicht mit Nothwendigkeit derselben folgt. Da der Versucher nicht in die Seele des Versuchten einzudringen und den Willen unmittelbar zu bestimmen vermag, so hängt die Entscheidung zuletzt von dem Menschen ab, welcher seine Einwilligung geben oder versagen kann [4]). Darum ist der Widerstand gegen den bösen Geist nicht bloß geboten, sondern auch mit Erfolg möglich [5]).

§. 88.

Die Außenwelt als Ursache (Gelegenheit) des Bösen.

Die durch den Sündenfall alterirte Welt mit ihren Außendingen, ihren mannigfaltigen Vorgängen und Verhältnissen des Ortes, der Zeit, der Personen, mit ihren

---

[1]) Hiob. I. 12. Cyprian. de orat. dom. c. 25.

[2]) Joan. Cassian. coll. VI. 11. Cyprian. l. c.

[3]) Jac. l. c. Tertull. de orat. domin. c. 8.

[4]) Etsi quid vult te velle, quod Deus non vult, non tamen facit, ut velis. . . . Ita diaboli opus unum est, tentare, an velis, quod in te est, ut velis. At ubi voluisti, sequitur, ut te sibi subigat, non operatus in te voluntatem, sed nactus *occasionem voluntatis.* Tertull. exhort. cast. c. 2. Thom. quaest. de causa peccati. a. 1.

[5]) Jac. IV. 7. Cyprian. de exhort. martyr. c. 2.

durch das Böse bereits corrumpirten, gottentfremdeten und für das Böse thätigen intelligenten Wesen, wodurch die Begierlichkeit des Fleisches und der Augen und die Hoffart des Lebens geweckt wird [1]), bietet vielfach eine Gelegenheit (occasionem) zur Sünde dar, welche zwar kein zureichender Grund, aber eine Veranlassung zu deren Begehung sein kann. Verschieden von der diabolischen Versuchung und der bösen Gewohnheit besteht sie nämlich in solchen äußeren Bedingungen oder Umständen, welche eine formelle Gefahr der Sünde involviren, also diese nicht nur möglich und leicht, sondern auch mehr oder weniger wahrscheinlich machen.

Bei der nächsten Gelegenheit ist ein so heftiger Reiz zur Sünde, daß deren Vollbringung als sehr wahrscheinlich, deren Unterlassung als unwahrscheinlich sich darstellt, entweder nach der gemeinsamen Gattungsbeschaffenheit in Bezug auf Alle (occ. per se, absolute proxima) oder wegen individueller Beschaffenheit nur in Bezug auf Einzelne (occ. respective, per accidens prox.). Die öftere Begehung oder Unterlassung einer Sünde innerhalb eines gewissen Zeitraumes ist in dieser Beziehung nicht schlechthin maßgebend [2]). Bei der entfernten Gelegenheit (occ. romota) ist der sittliche Sieg sehr wahrscheinlich, der sittliche Fall dagegen sehr problematisch. Die freiwillige

---

[1]) Joh. I. 9. 10. XV. 18. XVII. 5. 24. Mt. X. 22. I Joh. II. 15. 16. Tertull. ad martyr. c. 2.

[2]) Die Rigoristen und Anhänger des Laxismus (unter diesen insbesondere Caramuel) lassen bei Bestimmung der nächsten Gelegenheit, natürlich im entgegengesetzten Sinne, keine Wahrscheinlichkeit, sondern nur Evidenz gelten und streben eine mathematische Abgrenzung derselben an.

Gelegenheit kann leicht und ohne größere Opfer, die unfreiwillige entweder gar nicht (occ. physice involuntaria), oder nur mit größeren Opfern und vielleicht nicht ohne höchst traurige Folgen (occ. moraliter invol.) gemieden werden.

Kann die nächste und freiwillige Gelegenheit zur Sünde nicht sehr leicht und mit vollkommen gesichertem Erfolge in eine entfernte verwandelt werden, so ist sie zu meiden, denn derjenige, welcher dieses nicht thut, kann keinen Bußsinn und keine Liebe Gottes haben, und wird der Gefahr, welcher er sich aussetzt, sicherlich unterliegen [1]).

Der Flucht vor der nächsten, moralisch unfreiwilligen Gelegenheit darf oder soll bei vorhandener Aussicht auf einen guten Erfolg der Versuch einer Umwandlung derselben in eine entfernte vorausgehen. Fehlt jene oder gelingt diese nicht, so entschuldigen die zu bringenden Opfer nicht von der Pflicht, sie zu meiden [2]).

Die nächste physisch unfreiwillige Gelegenheit zur Sünde verpflichtet zwar nicht zu der unmöglichen Meidung derselben, aber zum Streben nach einer solchen

---

[1]) Immisit in rete pedes suos, tenebitur planta ejus laqueo. Job. XVIII. 8. 9. Nemo diu tutus est periculo proximus, nec evadere diabolum servus Dei poterit, qui se diaboli laqueis implicavit. Ephes. IV. 27. Cyprian. ep. 61.

[2]) Mt. V. 29 sq. Marc. IX. 42. Luc. XIV. 26. Mt. VI. 26. Falsam poenitentiam constat esse . . . cum poenitens ab officio vel curiali vel negotiali non recedit, quod sine peccato agi nulla ratione praevalet. Conc. Lateran. II. can. 22. Verworfen ward die Proposition: Proxima occasio peccati non est fugienda, quando causa aliqua utilis aut honesta non fugiendi occurrit. Innocen. XI. decr. 2 Mart. 1679.

innerlichen Stärkung, daß die Gefahr zu sündigen möglichst verringert wird.

Um der entfernten Gelegenheit zur Sünde zu entrinnen, müßte man aus der Welt gehen [1]). Da Niemand zum Selbstmorde verpflichtet werden kann, so lautet die Verpflichtung in dieser Beziehung auf Meidung des Leichtsinnes, mit welchem man sich den geringeren sittlichen Gefahren aussetzt und dadurch Gott versuchen könnte [2]).

§. 89.

Der Zeitgeist.

Das Doppelwort Zeit-Geist ist ein oft gebrauchtes, viel mißbrauchtes und selten verstandenes Schlagwort unserer Tage, welchem eine Art von Zauberkraft beigelegt wird, die in der That vielfach auch davon ausgeht.

Die Zeit ist ein Stück Ewigkeit, an welcher die Offenbarung drei Glieder, Abschnitte oder Perioden unterscheidet. Die erste Periode, selbst ohne Anfang, reicht vom Urbeginn bis zur Schöpfung und wird mit Rücksicht auf das ihr Nachfolgende als der Anfang bezeichnet [3]). In die zweite Periode des in der Genesis erzählten Schaffens bis zu der in der johanneischen Apokalypse vorherverkündigten Neuschaffung fällt der Ursprung der eigentlichen Zeit, denn durch denjenigen, durch welchen Alles ist, sind auch die Aeonen gemacht [4]), durch das Wort, welches sprach: „Es sollen Lichter sein an der Veste des Himmels, zu scheiden

---

[1]) I Cor. V. 10.

[2]) Augustin. de civ. Dei XVI. 19.

[3]) Gen. I. 1. Joh. I. 1.

[4]) Joh. I. 3. Hebr. I. 2.

Tag und Nacht, und sie seien zu Zeichen und zu Zeiten und zu Tagen und zu Jahren" [1]). Wenn Himmel und Erde in ihrer gegenwärtigen Gestalt vergehen, um eine neue Gestalt zu gewinnen [2]), wird die dritte Periode des ewigen Lebens [3]) beginnen, welche nicht mehr unter der Herrschaft jener astralischen, theilenden und messenden Zeichen, sondern der unerschaffenen, ewigen Geistersonne stehen wird [4]).

Wenn vom Zeitgeist die Rede ist, so kann nur an die eigentliche Zeit der zweiten Periode gedacht werden, welche Gott dem Menschen als den Tag zugewiesen hat, an welchem er wirken soll, ehe der Feierabend der Belohnung und die Nacht kömmt, in der Niemand mehr wirken kann, in welcher aber auch eine feindliche Macht Unkraut unter den guten Samen streut, und zum Fürsten und Herrn dieser Zeit sich macht [5]). Diese ist nicht der Abschluß, sondern nur die Vorbereitung dazu und hat darum keinen selbstständigen, sondern nur einen relativen Werth in Bezug auf das, was nachkommen soll. Sie ist nicht die wahre Ewigkeit, sondern nur ein Bild und zwar ein bewegliches Bild jenes himmlischen Sabbats, in welchen unser Vorbild Jesus Christus bereits eingegangen ist und zur Rechten des Vaters „sitzt", ein Fluß oder Strom der als Zeit erscheinenden Ewigkeit, welcher immer in den Ocean derselben ausfließt, immer derselbe und doch immer ein anderer ist, bald ruhig seine Wege zieht, bald zer-

[1]) Gen. I. 14.
[2]) Luc. XXI. 33.
[3]) I Petr. III. 22.
[4]) Apoc. XXI. XXII. Rom. VIII. 20 sq. Mt. XXVIII. 20.
[5]) II Cor. IV. 4.

störend seine Ufer überschreitet, bald unter eisiger Decke gefangen liegt.

Gott ist Geist[1]), welcher andere reine Geister ins Dasein gerufen hat, von denen einige ihm treu geblieben, andere seine Widersager geworden sind. Im Menschen hat der nach dem göttlichen Urbilde geschaffene Geist mit der Natur sich zu Einer Persönlichkeit zusammen geschlossen. Der augenfällig dem Wechsel und Wandel unterworfene Zeitgeist kann nicht der göttliche, in welchem kein Schatten von Wechsel ist, sondern nur der creatürliche, speciell der menschliche Geist sein. Dieser kann sich, da er frei erschaffen ist, hochmüthig und selbstsüchtig auf sich selbst stellen oder (was geschehen soll) dem Zuge des göttlichen heiligen Geistes folgen, oder (was nicht sein soll) jener feindlichen Macht, dem bösen Geiste sich anschließen, welcher Gott seine Schöpfung entfremdet und wider Christus, welcher sie zu ihm zurückführen will[2]), in dieser Entfremdung zu erhalten sucht.

Der Christ ist darum eben sowohl ein Freund, als ein Gegner des Zeitgeistes. Er ist ein Gegner des Zeitgeistes, welcher die Menschen von demjenigen losreißt, von welchem jede gute Gabe kömmt, und sie vergessen macht, daß sie Menschen sind. Wie seine Kirche und an ihrer Spitze das Oberhaupt derselben, geht er geradezu darauf aus, den Zeitgeist zu ersticken, insoferne er Entstellung der Wahrheit, Lüge und Unglaube im Lichtgewande der Aufklärung, Knechtung und Unterdrückung durch Fürsten- oder Kammer-Despotismus unter dem Deckmantel der Freiheit,

---

[1]) Joh. IV. 24.

[2]) Mt. X. 22. Joh. XV. 18.

die schreiendste Ungerechtigkeit in der Hülle der Gleichberechtigung, frecher Hohn und Verspottung des Heiligen und seiner Diener im Namen der Preßfreiheit ist u. s. w. Er ist dem Cultus des Genies und der nur auf sich selbst bauenden Menschenkraft nicht ergeben, denn er betet nicht götzendienerisch ein Geschöpf, sondern nur den Herrn des Himmels und der Erde an. Dagegen ist der Christ ein Freund des, Demuth mit Selbstvertrauen verbindenden Menschengeistes, seiner Strebungen, Erkenntnisse und Leistungen im Gebiete des Wahren, Schönen und Guten. Insbesondere ist er ein Freund und Liebhaber des Menschengeistes, wenn dieser, sei es in Einzelnen oder in der großen Masse über die Sphäre des bloß Natürlichen sich erhebend dem Zuge des göttlichen Geistes folgt und nach Allem, was wahrhaft groß, edel und gut ist, ringt und so die erhabenen Absichten und Plane der göttlichen Vorsehung zu fördern sucht. Der Christ ist nicht in manichäischer Denkart ein Feind und Hasser der Welt mit ihren Gütern, insoferne sie Gottes Werk und Schöpfung ist [1]), aber er haßt, was der böse Geist und der entartete Menschengeist Widergöttliches in dieselbe gebracht hat [2]). Sein Blick ist wohl nicht in die engen Grenzen dieser Zeit eingeengt, in welcher er ein vorbereitendes Leben lebt, sondern immer und vorzugsweise der Ewigkeit zugewendet, in welcher er ein ganzes, volles Menschenleben zu leben hofft. Aber die Zeit hat für ihn den Werth der Ewigkeit, des Mittels zur Erreichung des Zweckes, der unwiederbringlichen Jugendzeit für das volle Mannesalter. Da jede Zeit ihre Vorzüge und Gebrechen

---

[1]) Joh. XVII. 5. 24. I. 9. 10. Rom. I. 20.
[2]) I Joh. II. 15. 16.

hat, so ist er nicht unbedingt ein Lobredner weder der alten, noch der neuen, insbesondere nicht einer sturmbewegten Zeit, denn Gottes Geist ist nicht im Sturme, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer, sondern im Säuseln sanfter Lüfte [1]), in der gesetzlichen und geordneten Umbildung des Bestehenden, in der ruhigen Entwicklung des Neugewonnenen, in dem durch Ueberlegung und Klugheit geleiteten, die rechtmäßigen Grenzen nicht überschreitenden Fortschritt. Da jede Zeit vorwiegende gute und schlimme Tendenzen hat, so hält er sich für verpflichtet, nicht unbedingt und ohne Prüfung in die vorherrschende Zeitrichtung einzugehen.

[1]) III reg. XIX. 11. 12.

Besondere Sittenlehre.

Erste Hauptabtheilung.

Die christliche Liebe in ihrer unmittelbaren Richtung auf Gott.

Die unmittelbaren Pflichten gegen Gott gründen in der unumschränkten Herrschaft des Schöpfers über seine Geschöpfe, und in der Macht, mit welcher er dieselben unaufhörlich auf das Gute überhaupt und auf das höchste Gut, welches er selbst ist, insbesondere hinlenkt und fortwährend in allen vernünftigen Wesen den anerschaffenen Zug zu dem Göttlichen hin anregt. Das Gott unmittelbar zugewendete Leben des Christen aber hat seine Wurzeln in den theologischen Tugenden, deren Erscheinung und Frucht die verschiedenen Arten und Formen der Gottesverehrung sind.

A.

Von den theologischen Tugenden.

§. 90.

Von den theologischen Tugenden im Allgemeinen.

Die nach Gott benannten göttlichen Tugenden haben ohne Mittel- und Zwischenglied Gott selbst zu ihrem un-

mittelbaren materiellen Object, während die übrigen Tugenden, deren nächster Gegenstand etwas Anderes ist, auf ihn als ihr Ziel und ihren Zweck gerichtet sind. Gott ist durch seine Eigenschaften, seine Wahrhaftigkeit, Treue und unendliche Liebenswürdigkeit auch das formelle Object, der Grund und das Motiv derselben.

Der natürliche Mensch besitzt vermöge des durch den Sündenfall nicht vollends zerstörten göttlichen Ebenbildes die Potenz der theologischen Tugenden. Obwohl aber in den Kräften seiner Seele Anknüpfungspunkte dafür sich finden, so vermag diese doch dieselben nicht aus sich zu erzeugen, sondern sie sind eine Gabe des heiligen Geistes [1]), weßwegen durch sie neue, göttliche Kräfte in den Menschen hineinkommen, durch welche die menschliche Natur gestärkt und gehoben und für die Erreichung ihres übernatürlichen Zieles befähiget wird [2]). Wegen dieses ihres göttlichen Ursprunges werden sie in der Sprache der Kirche und der Schrift als (dem Habitus nach) eingegossene Tugenden bezeichnet [3]).

* Durch die theologischen Tugenden erhält der Christ allerdings die für die Genesis der übrigen christlichen Tugenden nothwendige Grundstimmung, aber nicht zugleich

---

[1]) Conc. Trid. sess. VI. can. 3.

[2]) Thom. 1. 2. q. 62. a. 1. Quaest. disp. de virtut. in communi. a. 10.

[3]) In ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul *infusa* accipit homo per J. Chr., cui inseritur, fidem, spem et charitatem. Conc. Trid. sess. VI. de justif. c. 8. Die Gnade des h. Geistes ist dem Wasser ähnlich und dessen Mittheilung eine Ausgießung. Joh. IV. 13. 14. VII. 38. 39. Act. Apost. II. 17. Charitas *diffusa* est in cordibus nostris per spiritum sanctum. Rom. V. 5.

auch die Actualität und Fertigkeit derselben, wozu die natürlichen Kräfte des Menschen, von der helfenden Gnade unterstützt, ausreichen. Wir können daher der Ansicht nicht beipflichten, daß alle moralischen und intellectuellen Tugenden des Christen eingegossen seien. Thomas hält an dem allgemein anerkannten Unterschiede zwischen erworbenen und eingegossenen Tugenden fest und bezeichnet diese nur als einen gewissen Anfang (inchoationem quandam) jener. Thom. 1. 2. q. 63. a. 1. 3. 4.; die Stelle des cathechism. rom. p. II. c. 2. q. 39 aber ist wohl von mittelbarer Mittheilung der übrigen Tugenden zu verstehen. Gousset bezeichnet theol. moral. n. 281. ed. 7 die moralischen Tugenden als surnaturalisées et sanctifiées par la grâce.

Da der Habitus der göttlichen Tugenden nicht naturnothwendig, sondern accidentell ist, nicht durch eine Reihe von Acten, sondern durch eine einzige göttliche That entsteht, so ist er verlierbar und kann durch eine einzige Handlung verloren gehen; der Glaube durch den Unglauben, die Hoffnung durch die Verzweiflung, die Liebe durch jede schwere Sünde.

Die Dreizahl[1]) derselben entspricht der Dreipersönlichkeit Gottes, auf welchen sie gerichtet, und den drei Grundkräften der Seele, in welchen sie sind, sowie dem Endzwecke und höchsten Gute des Menschen, welches durch sie gezeigt, als erreichbar dargestellt und zur innigen Vereinigung mit demselben dem Menschen vermittelt wird.

Alle drei göttlichen Tugenden sind zwar unmittelbar

---

[1]) Nunc autem manent fides, spes, charitas *tria* haec. I Cor. XIII. 13.

demselben Objecte zugewendet, jedoch jede in anderer Weise, nämlich als dem Princip der Wahrheit und der Seligkeit und dem in sich liebenswürdigsten Gute. Sie sind daher von einander verschieden. Darum kann die Eine vor den beiden übrigen nicht nur bei Einzelnen, sondern auch in größeren Gesammtheiten und ganzen Perioden vorwiegend hervortreten und sich geltend machen. Diese Verschiedenheit ermöglichet auch die Annahme einer Ordnung derselben, nämlich einer genetischen und Rangesordnung. In jener gebührt dem Glauben, in dieser der Liebe die erste Stelle [1]). Hiedurch wird aber die Einheit und Untrennbarkeit derselben nicht aufgehoben, da sie nicht aufhören, in Gott denselben unmittelbaren Gegenstand und dieselbe Quelle, in dem geistigen Organismus der menschlichen Seele dasselbe Subject und in der Liebe ein gemeinsames, Form gebendes Princip zu haben. Es gibt daher kein gesondertes petrinisches Christenthum des Glaubens, kein paulinisches der Hoffnung und kein johanneisches der Liebe [2]).

Der erhabene Gegenstand, der göttliche Ursprung, die rechtfertigende, vergöttlichende Wirkung [3]) verleihen den theologischen Tugenden die höchste Würde und hiemit den Vorrang vor allen übrigen Tugenden. Durch den Glauben wird das Haus Gottes begründet, durch die Hoffnung aufgerichtet, durch die Liebe vollendet. Durch

---

[1]) Horum autem major est charitas. I Cor. XIII. 13.

[2]) *Nunc* autem *manent* (im Einzelnen und in der Gesammtheit) haec tria etc. l. c. Jenseits erst beginnt die Alleinherrschaft der Liebe.

[3]) Conc. Trid. sess. VI. can. 3. Per Christum maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini *divinae consortes naturae*. II Petr. I. 3. 4.

diese drei Pforten tritt man in die Kirche Gottes ein. Darum gibt es, objectiv genommen, in Bezug auf dieselben nichts Geringfügiges und ihr Obligationsgrund besteht immer.

Um sie aber nicht als einen todten, sondern als einen lebendigen Besitz, sozusagen als verfügbares Eigenthum zu haben und den Habitus in den Act umzusetzen, müssen sie mit dem Gefühle der Erkenntlichkeit und Dankbarkeit gegen ihren Urheber öfter erweckt werden, was durch die Vergegenwärtigung des materiellen Objectes und formellen Grundes und durch den Entschluß, daran stets festzuhalten, geschieht, entweder indirect, wozu unzählige Anlässe sich darbieten, oder direct und ausdrücklich mit selbstgewählten oder den Worten gewisser Formeln, deren Gebrauch in der christlichen Gemeinde üblich ist. Trägt übrigens auch das ganze Leben des Christen das Gepräge seines Glaubens, seiner Hoffnung und Liebe an sich, so gibt es doch für ihn Zeiten und Lebensmomente, in welchen er sich besonders dringend zur Erweckung der theologischen Tugenden aufgefordert sieht.

Von dem theologischen Glauben.

§. 91.

Von dem Glauben im Allgemeinen.

Jede Erkenntniß ist entweder ein Schauen oder ein Wissen, oder ein Meinen, bloße Vermuthung, Zweifel oder Glaube [1]).

Wenn das Object unmittelbar durch seine Evidenz und Unläugbarkeit unsere Zustimmung hervorruft, so be-

---

[1]) Cf. Thom. 2. 2. q. 2. In 3 sent. dist. 23. q. 2. a. 2. Quaest. disp. de fide. a. 1.

zeichnet man diese Erkenntnißart als ein Schauen[1]; als ein Wissen dagegen, wenn dieselbe mittelbar, in Folge und auf Grund discursiven Denkens gegeben wird[2]). Da ist subjective Gewißheit, aber auch eine Art von Nothwendigkeit und innerem Zwange.

Wird die Zustimmung nicht in solcher Weise durch den Gegenstand selbst gleichsam abgenöthiget, sondern durch etwas Anderes nur nahe gelegt, so hängt sie von einer gewissen Wahl des Erkennenden ab. Dieser kann sie entweder nur theilweise, ohne feste und sichere Ueberzeugung geben d. h. eine bloße Meinung[3]) (deren niederster Grad die Vermuthung ist) haben, oder sie ganz verweigern d. h. ohne förmliche Reprobation des Erkannten dem Zweifel[4]) sich hingeben.

Der Glaube hat mit dem Schauen und Wissen die subjective Gewißheit, die feste, sichere Ueberzeugung gemein, die aber nicht auf Denknothwendigkeit, sondern in ihrem Beginne und Fortbestand auf freier Wahl beruht[5]) und nicht die Evidenz des Gegenstandes, sondern einen außer-

---

[1]) Intelligens (videns) assensum sine cogitatione habet, quia intellectus principiorum est, quae quisque statim probat audita.

[2]) Sciens et assensum et cogitationem habet, sed non cogitationem (statim) cum assensu, sed cogitationem ante assensum, quia ratio ad intellectum resolvendo perducit.

[3]) Opinans habet cogitationem sine assensu perfecto, sed habet aliquid assensus, quantum adhaeret uni magis, quam alii.

[4]) Dubitans nihil habet de assensu, sed habet cogitationem. Ohne alle Erkenntniß wäre ein Nichtwissen da.

[5]) In captivitatem redigentes omnem intellectum. II Cor. X. 5. Assensus non causatur ex cogitatione, sed ex voluntate. Inde est, quod in credente potest insurgere motus de contrario, quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente.

halb desselben liegenden Grund, insbesondere die Autorität eines glaubwürdigen Zeugen zur Voraussetzung und Bedingung hat [1]). Mit dem Meinen und den damit verwandten Erkenntnißarten hat er die Freiheit der Zustimmung gemein, unterscheidet sich aber davon durch die subjective Gewißheit, welche dem Gläubigen inne wohnt, dort aber mangelt. Glauben heißt demnach soviel, als Etwas mit Zuversicht und fester Ueberzeugung annehmen, auf einen äußeren Grund, (im historischen Sinne) auf das Zeugniß eines glaubwürdigen Bürgen oder einer zuverlässigen Autorität hin [2]).

Der Glaube ist mit den übrigen Erkenntnißarten zum Theil vereinbar, zum Theil unvereinbar. In Bezug auf dasselbe einfache Object und in demselben Subjecte ist nicht zu gleicher Zeit ein Schauen oder Wissen und Glauben anzunehmen, da dieses keine Erhöhung der Gewißheit und keine Erweiterung der Erkenntniß brächte, somit eine ganz überflüssige Zugabe wäre. In verschiedenen Subjecten aber ist in Bezug auf dasselbe Object ein Schauen, Wissen und Glauben möglich. Bei einem Complex von mehreren Wahrheiten kann von demselben Subject Einiges geschaut oder gewußt, Anderes geglaubt werden. Auch successiv kann Ein und Derselbe in Bezug auf das nämliche Object diese drei Erkenntnißarten haben [3]). Zu dem Meinen und den

---

[1]) Fides est argumentum non apparentium. Hebr. XI. 1. Ad principia per se nota non perducitur... (non p. intrinseco), sed extrinseco determinatur . . . tenetur terminis alienis et non propriis.

[2]) Quod intelligimus, debemus rationi, quod credimus, auctoritati. Augustin. de util. cred. c. 11. n. 25.

[3]) In dem Glauben liegt eine Tendenz zum Schauen und Wissen

damit verwandten Arten der Erkenntniß steht der Glaube in einem ganz ähnlichen Verhältnisse, insbesondere aber ist er in Einem und demselben Subjecte und in Bezug auf dasselbe Object mit denselben unvereinbar, wenn sich auch unsere Zeit noch so viele Mühe gibt, den festen, sicheren Glauben zur unsicheren, schwankenden Meinung zu degradiren.

Wird zwar das der Selbstliebe mehr zusagende Wissen (der Glaube des Menschen an sich selbst) mit Recht hoch gehalten, so hat doch auch der demüthigere Glaube einen großen Werth und eine Bedeutung, denn er ist die Voraussetzung und Bedingung aller Erziehung und Bildung, sowie der ganzen Tradition und Geschichte sammt den zum größten Theile auf ihrer Basis ruhenden Rechten und Sitten. Der Glaube, welcher genügende, nämlich moralische Gewißheit gibt, entspricht der göttlichen Weisheit und der frei geschaffenen Natur des Menschen, dessen Leben nicht nach der nöthigenden Norm der Denkgesetze sich entwickelt.

§. 92.
Begriff des theologischen Glaubens. Dessen Verdienstlichkeit.

Der (von dem vorhin definirten verschiedene) theologische Glaube ist eine übernatürliche, von Gott eingegossene Tugend, durch welche die Seele des Menschen erhoben wird zur festen und zuversichtlichen Annahme alles desjenigen, was Gott geoffenbart hat und die Kirche zu

---

Thom. quaest. disp. de fide a. 1. In der religiösen Glaubenssphäre ist jenes hienieden ein seltener Vorzug Weniger, dieses aber kein rein philosophisches, sondern ein speculativ-theologisches.

glauben vorstellt, und zwar um der Autorität des Offenbarenden willen [1]).

* Er ist ein guter, den Menschen gut machender Habitus, eine Tugend, weil er Sache des Willens, nicht bloß des Verstandes ist. Seiner Genesis nach ist er Uebernatur auf dem Grunde der Natur. Zur Annahme desselben ist zwar die göttliche Gnade und Proposition der Glaubenswahrheiten durch die Kirche Jerem. III. 15. Ephes. IV. 11. 12., aber keine persönliche Inspiration oder unmittelbare Offenbarung an den Einzelnen erforderlich, denn das Christenthum ist kein bloß individueller Glaube, sondern eine allgemeine göttliche Institution. Der theologische Glaube ist kein schwankendes Gefühl, keine bloße Ahnung, keine individuelle Ansicht oder bloße Meinung, sondern eine feste wohlbegründete Ueberzeugung. Die unfehlbare Kirche ist die Lehrerin, Säule und Grundfeste der geoffenbarten Wahrheit, aber der formelle Grund ihrer Annahme ist Gott, denn als sein Wort wird sie von den Gläubigen angenommen. I. Thess. II. 13.

Der Glaube ist verdienstlich [2]), jedoch nicht derjenige, welcher ein bloßer, natürlicher Verstandesact ist,

---

[1]) Fides ist gleichbedeutend mit conscientia Rom. XIV. 23, mit fidelitas Rom. III. 3, mit fiducia Jac. I. 6, mit veracitas Jerem. VII. 28. Apoc. XIX. 11, mit fidei doctrina Act. VI. 7, mit assensus Hebr. XI. 3. Fides theologica u. f. catholica.

[2]) Hebr. XI. Peccatores homines salvat, caecos illuminat, infirmos curat, cathechumenos baptizat, fideles justificat, poenitentes reparat, justos augmentat, martyres coronat. Nullae sunt majores divitiae, nulli thesauri, nulla mundi hujus major substantia, quam est fides catholica. Augustin. serm. 1 de verb. Apost. Pariss. t. 10. fol. 55.

wobei Gott entweder nur als das unläugbare materielle [1]), oder einzig als das formelle Object erscheint, obwohl diejenigen, welche diesen Glauben haben, den Gläubigen beizuzählen sind, sondern jener übernatürliche Glaube, bei welchem nicht bloß Gott und wegen Gott, sondern auch aus Liebe zu Gott geglaubt wird [2]). Hier sind die wesentlichen Requisite des Verdienstes, nämlich Freiheit, Gnade und eine liebende Beziehung zu Gott [3]).

§. 93.

Arten des Glaubens.

Nach seiner Genesis ist der Glaube natürlich oder übernatürlich; nach seinem Grund und Motiv menschlich oder göttlich.

Der äußere Glaube gibt sich durch das Wort oder die Thatkund; der innere bleibt in der Seele verschlossen [4]).

Der actuelle Glaube ist eine That des Erkenntnißvermögens und Willens; der habituelle eine bleibende Fähigkeit und Macht zur augenblicklichen oder späteren Hervorbringung derselben.

Bei dem entwickelten Glauben ist Kenntniß und Annahme der einzelnen Glaubensartikel, welche bei dem unentwickelten mangelt; dort ist etwas in sich selbst

---

[1]) Daemones credunt et contremiscunt. Jac. II. 19. Thom. 2. 2. q. 5. a. 3.

[2]) Credere Deum, Deo, in Deum. Augustin. tract. 29 in Joh. Pariss. t. 9. fol. 53. Thom. 2. 2. q. 2. a. 2.

[3]) Credere in Deum ist credendo diligere, amare, in eum ire, ejus membris incorporari. Augustin. l. c.

[4]) Corde creditur ad justitiam, ore confessio fit ad salutem, Rom. X. 10.

Geglaubtes unmittelbares Object der gläubigen Zustimmung, hier eine confuse Annahme desjenigen, was in einem anderen universellen Objecte enthalten und unerkannt ist, also ein Glauben in einem Anderen.

Da der Glaube nicht eine reine Gottesthat ist, so gibt es einen nutzlosen und nützlichen [1]), einen werklosen, todten und einen durch die Werke vollendeten [2]), einen in bloßer Gottes-Erkenntniß bestehenden und einen mit Haltung seiner Gebote verbundenen [3]), einen von der Liebe getrennten und einen durch diese wirksamen Glauben [4]). Der Glaube der ersten Art kann ein wahrer sein, ist aber, weil der formgebenden Liebe beraubt, formlos (informis), erfaßt einzig die Intelligenz, nicht den Willen [5]) und ist aus diesem Grunde nur theoretisch, nicht practisch, kein das Leben umgestaltendes Princip. Der Glaube der zweiten Art dagegen, welcher nicht etwa bloß eine Frucht oder Folge der Liebe ist, sondern durch diese seine innere und wesentliche Form erhält, ist der recht ausgestaltete (formata), lebendige, practische, Verstand und Willen perficirende, den inneren Menschen umwandelnde, rechtfertigende Glaube [6]).

---

[1]) Mt. XIII.

[2]) Jac. II. 16 sq.

[3]) I Joh. II. 3—5.

[4]) I Cor. XIII. 2. Gal. V. 6.

[5]) Illud *per se* ad fidem pertinet, quod pertinet ad intellectum; quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem. Thom. 2. 2. q. 4. a. 4.

[6]) Rom. V. 1. Joh. XVII. 3. I Joh. III. 25. Conc. Trid. sess. VI. c. 8.

§. 94.
Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit des Glaubens.

Der Glaube ist nothwendig, denn ohne denselben gibt es keine Annäherung an Gott und keine Erkenntniß desselben [1]). Er ist die Bedingnng des göttlichen Wohlgefallens und der göttlichen Einwirkung auf den Menschen [2]). Durch ein gutes Leben kann er nicht ersetzt werden, denn dieses stammt aus dem Glauben [3]). Was für die sichtbare Welt die Alles erleuchtende und befruchtende Sonne, das ist für die Kirche der alle Nationen der Erde einigende Glaube [4]). Das ewige Leben wird durch den Glauben gewonnen, durch den Unglauben geht es verloren [5]). Die Nothwendigkeit

---

[1]) Credere oportet accedentem ad Deum. Hebr. XI. 6. Nemo novit patrem nisi filius et cui voluerit filius revelare. Mt. XI. 27. Per fidem anima christiana facit quasi quoddam conjugium cum Deo: Sponsabo te mihi in fide Osee II. 20 sq. Thom. expos. super symb. apost. (opusc. 6.)

[2]) Sine fide impossibile est placere Deo. Hebr. XI. 6. Mt. XIII. 58. Marc. VI. 5.

[3]) Justus ex fide vivit. Rom. I. 17. Hebr. X. 38. Laudo superaedificationem operis, sed video fundamentum fidei; laudo fructum boni operis, sed in fide cognosco radicem. Augustin in praefat. ps. 31. Pariss. t. 8. fol. 41. Aus ihm stammt die Tugend in ihren Einzelerscheinungen. Past. I. vis. III. c. 8. Thom. l. c. 2. 2. q. 7. a. 1. Cf. act. XV. 9. Hebr. XI. 32 sq.

[4]) Iren. adv. haer. I. 10.

[5]) Joh. III. 36. Marc. XVI. 16. Polyc. ad Philipp. c. 2. Fides est humanae salutis exordium, fundamentum et radix. Conc. Trid. sess. VI. c. 8. Vita aeterna (quae per fidem in nobis inchoatur) nihil aliud est, quam cognoscere Deum. Joh. XVII. Thom. expos. super symb. apost.

des Glaubens besteht auch dem Wissen gegenüber, denn jener ist des Wissens Grundlage und Voraussetzung [1]), dieses nur eine Vervollkommnung des Glaubens bei völliger Gleichheit des Inhalts [2]), welchen die Vernunft nie aus sich selbst zu erzeugen im Stande sein wird, weßwegen stets an dem Glauben festzuhalten und nach demselben zu leben und niemals die Frage zu stellen ist, wie er nicht ist, sondern einzig, wie er ist [3]). Der Glaube ist überall, also auch in der religiös-sittlichen Sphäre unentbehrlich [4]). Nur auf diesem Wege erkennt der Mensch nach dem Zeugnisse der Geschichte und Erfahrung in genügender Weise und mit Zuverläßigkeit und Gewißheit sein übernatürliches Ziel, sein eigenes, schwer verständliches Wesen, die Mittel seiner Heiligung, die rechten Motive seines Handelns u. s. w. und erhält jene höheren Kräfte, deren er zur Befreiung, Erhebung und Stärkung seiner an sich beschränkten und durch die Sünde geschwächten natürlichen Kräfte bedarf.

Darum ist die Annahme des Glaubens nicht facultativ, auch kein bloßer Rath, sondern eine Pflicht, deren andauernd verbindende Kraft im Allgemeinen und Besonderen

---

[1]) Credere est fundamentum cognitionis (θεμελεος γνωσεως). Clem. Alex. strom. VII. 10. Nisi aliud esset credere et aliud intelligere et *primo* credendum esset, quod magnum . . . frustra propheta dixisset: Nisi credideritis, non intelligetis. Isai. VII. Augustin. de lib. arbitr. II. 2. Et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam. Anselm. proslog. c. 1.

[2]) Per hanc (γνωσιν) fides perficitur, utpote per eam solummodo fidelis efficiatur perfectus. Clem. Alex. l. c. Der wissende und der ungebildete Gläubige sagen daher dasselbe. Iren. adv. haer. I. 10.

[3]) Anselm. de fide trinit. c. 2.

[4]) Theophil. ad Autol. I. 8.

stets fortbesteht[1]). Er ist ausdrücklich geboten[2]). Der Glaube ist demüthige Unterordnung unter Gott, womit der Mensch ihm gegenüber seine normale Stellung gewinnt, ist die dankbare Annahme einer großen Wohlthat des zu ihm sich herablassenden höchsten Herrn, durch welche höchst nothwendige, der natürlichen Vernunft großentheils unzugängliche Wahrheiten in einer auch für Ungebildete faßbaren Weise mitgetheilt werden. Er ist eine zur Erkenntniß der Wahrheit unentbehrliche Erhebung über die Täuschungen der Sinnlichkeit und Phantasie, ein Ausdruck der Gott schuldigen Ehrfurcht und des ihn ehrenden Bekenntnisses, daß er die Wahrheit, die unfehlbare Autorität und Güte sei, ein Ausdruck und eine Forderung der wahren, auf höhere Erleuchtung, auf die eigene Heiligung und Beseligung gerichteten Selbstliebe, die Voraussetzung und Grundlage des Verdienstes im christlichen Sinne des Wortes, eine erhabene Tugend, weil eine Verzichtleistung auf die

---

[1]) Innocenz III. verwarf den Satz: Sufficit illa mysteria (ss. trinit. et incarnat.) *semel* credidisse.

[2]) Creditis in Deum et in me credite. Joh. XIV. 1. Hoc est *mandatum* ejus, ut credatis in nomine filii ejus. I Joh. III. 23. Cf. I Cor. XVI. 13. Der Glaube kann geboten werden, denn er ist nicht ausschließlich Sache des Gefühles und des Verstandes, sondern auch, und zwar insbesondere des Willens, welcher vor, bei und nach Annahme desselben thätig ist. Fides credentium voluntate consistit. Augustin. de praedest. Sanct. c. 5 sq. Pariss. t. 7 fol. 267. Habitus fidei non tantum in intellectu, sed etiam in voluntate tamquam in subjecto recipitur. Thom. 2. 2. q. 4. a. 2. Erst bei der zweiten Erscheinung des Herrn wird es evident und unläugbar werden, daß er der Sohn Gottes und seine Lehre aus Gott sei, was in die Zukunft hinausgerückt ist, um der freien Annahme und Bewahrung des Glaubens Raum zu lassen.

hochmüthige Eigenwilligkeit des Erkennens und Denkens. Es gibt zwar eine Geistesblindheit, welche von der Erfüllung der Glaubenspflicht entbindet, aber auch eine andere, bei welcher der Mangel des Glaubens als Schuld auf den Geistesblinden fällt [1]). Der übernatürliche Glaube ist allerdings ein göttliches Gnadengeschenk und sein Besitz hängt somit nicht schlechthin vom menschlichen Willen ab. Allein der Mensch kann wenigstens die mannigfaltigen Hindernisse, welche der Mittheilung der Glaubensgnade im Wege stehen, beseitigen, durch Abstraction von dem Sinnlichen sich für die Erkenntniß geistiger Wahrheiten überhaupt befähigen, das geistige Auge dem Lichte der Geistersonne öffnen, er kann bitten und wird empfangen, kann suchen und wird finden. Ihm aber gebieten, daß er das Unsichtbare lassen und nur an das Sichtbare sich halten soll, heißt soviel, als dessen angebornes metaphysisches Bedürfniß [2]) unterdrücken und ihn an dasjenige weisen wollen, was zwar dem Thiere, aber nicht dem Menschen Befriedigung zu gewähren vermag. Daß einige Glaubenswahrheiten zwar nicht lichtlos, aber dunkel, zwar nicht wider- aber über-vernünftig, nicht unerforschlich, aber unausforschlich sind, kann nicht überraschen, wenn man die Verdienstlichkeit des Glaubens [3]), die Größe und Erhabenheit des Erkenntnißgegenstandes, die Beschaffenheit des Erkennißvermögens und das Maß und den Umfang der wirklichen Erkenntnisse des Menschen ins Auge faßt,

---

[1]) Joh. IX. 41. Ps. XXXV. 4.

[2]) Intellectus hominis *naturaliter* ordinatus est ad divina cognoscenda. Thom. contr. gent. III. 118.

[3]) Fides non mediocri praemio destinata difficultate constat. Tertull. apologet. c. 21.

für welchen selbst die sichtbare Welt, sein eigenes Wesen und das seiner Mitmenschen, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein ungelöstes Räthsel ist [1]). Der hochmüthige Wahn aber, daß der Glaube nur für ungebildete Individuen und Nationen gehöre, bei steigender Cultur dagegen das Feld räumen müsse, ist längst schon zu Schanden geworden, indem der hoch erhobene Fortschritt hiefür bis zu dieser Stunde noch keinen genügenden Ersatz gebracht hat [2]). Es zeigt auch von keiner feinen Unterscheidungsgabe, wenn in unserer Zeit die christliche Religion mit den heidnischen Volksreligionen auf gleiche Linie gestellt und deßwegen dem sogenannten gemeinen Volke (was gibt es für ein anderes?) überlassen wird.

§. 95.

Vom Subjecte des Glaubens.

Der Glaube ist nicht bloß im Erkenntnißvermögen, sondern auch im Willen, welcher mit der Möglichkeit zu einer entgegengesetzten Selbstbestimmung der Intelligenz die Richtung auf den Inhalt und die Gründe des Glaubens gibt und die Ursache der Annahme, Bewahrung und Erweckung desselben ist [3]).

---

[1]) Iren. adv. haer. I. 10. Thom. expos. super symb. apost. (opusc. 6.)

[2]) Unter den von Gregor XI. reprobirten 100 Propositionen des Raymundus Lullus sind zwei (prop. 97 und 98), in welchen bereits die Glaubenspflicht auf die Ungebildeten beschränkt und dem rein rationellen Erkennen der Vorzug vor dem Glauben gegeben wird.

[3]) Credere non potest, nisi volens; intellectus enim credentis non determinatur ad assentiendum veritati ex necessitate rationis, sicut intellectus scientis, sed ex voluntate. Thom. lect. 2 in Rom. X. 10.

Der eingegossene Habitus des Glaubens heischt nur die Potenz, der Act die Wirklichkeit der Gotteserkenntniß.

Da der Glaube sich auf das bezieht, was man nicht sieht[1]), so ist der Mensch nur so lange Subject des Glaubens, als er noch nicht zur Anschauung Gottes gekommen ist[2]). Indessen sind unter den geoffenbarten Wahrheiten einige, welche im natürlichen Lichte der Vernunft erkannt, also hienieden schon geistig geschaut werden können.

Die Dämonen haben vermöge der Evidenz der Glaubens-Gründe und der Schärfe ihrer natürlichen Erkenntnißkraft einen formlosen, abgenöthigten, strafenden Glauben, welcher sie zittern macht[3]).

Im Zustande der Sünde kann Einer immerhin noch gläubig sein. Wer aber hartnäckig nur einen Einzigen Glaubensartikel läugnet, hat, soviel an ihm ist, den formellen Grund aller Glaubensartikel aufgehoben und daher keinen Glauben mehr. Was er davon etwa noch festhält, das nimmt er nicht in Weise des Glaubens an, sondern nur in Weise des eigenen Beliebens und der bloßen Meinung[4]).

---

[1]) Quid est fides, nisi credere, quod non vides? Augustin. in Joh. tract. 40. Habet fides oculos suos, quibus quodammodo videt, verum esse, quod nondum videt et quibus certissime videt, nondum se videre, quod credit. ep. 120.

[2]) Irenäus sagt in scheinbarem Widerspruche mit Paulus, daß der Glaube auch jenseits noch fortdauere, weil ein Wesen, welches Alles wüßte, was Gott weiß, diesem gleich wäre. Er denkt aber dabei nicht, wie dieser, bloß an die geoffenbarte, sondern an die Wahrheit überhaupt. Iren. adv. haer. I. 10. II. 28.

[3]) Jac. II. 19.

[4]) Es verhält sich da, wie mit den göttlichen Geboten überhaupt. Jac. II. 10.

In Bezug auf die außerordentlichen Gnadengaben, welche eine ungewöhnliche Einsicht in die Glaubensgegenstände vermitteln, sind nicht Alle Subject, sondern nur einige von Gott besonders Bevorzugte.

In verschiedenen Subjecten, successiv auch in Einem und demselben Subjecte kann der Glaube größer oder minder groß sein zwar nicht in Bezng auf den formellen Grund, aber in Bezug auf das materielle Object und die subjective Theilnahme [1]). Der Glaube wird unter göttlicher Mitwirkung intensiv gemehrt durch willige Hingebung, Steigerung des Vertrauens, ein dem Glauben entsprechendes Leben, extensiv durch umfassendere Erkenntniß der Glaubenswahrheiten; der Nichtgebrauch der Erkenntniß- und Willenskräfte dagegen für die Erweckung und Verwirklichung desselben im Leben vermindert den Glauben. Wer eine schwere Sünde begangen hat, ist nicht mehr Subject des lebendigen, der Ungläubige nicht mehr Subject des Glaubens überhaupt.

§. 96.

Von dem Objecte des Glaubens.

Das formelle Object, d. h. das Motiv des theologischen Glaubens ist Gott, der die höchste Wahrheit im Sein, Erkennen und Offenbaren ist [2]).

Die formell und virtuell geoffenbarten, von der Kirche zu glauben vorgestellten Wahrheiten [3]), in welchen die

---

[1]) Mt. XIV. 31. Mt. XV. 28.

[2]) Joh. III. 33. I Joh. V. 10. Veritas prima. Thom. 2. 2. q. 1. a. 1.

[3]) In Bezug auf die virtuell geoffenbarte Wahrheit überhaupt äußert Perrone: verosimilius eam habendam non esse, nisi con-

göttlichen Gedanken und Willenserklärungen, die göttlichen Thaten und allgemeinen und besonderen Verheißungen enthalten sind, bilden das materielle Glaubensobject. Sowie es zwei Erkenntnißprincipien gibt, das natürliche Licht der Vernunft und das übernatürliche Licht der Gnade, so gibt es auch zwei Gattungen von Wahrheiten, nämlich aus ihren eigenen Ursachen erkennbare Vernunftwahrheiten und aus der an den Menschen geschehenen göttlichen Offenbarung zu schöpfende Glaubenswahrheiten, von welchen jene Gegenstand der Philosophie, diese der Glaubenslehre sind [1]). Wird aber auch die Philosophie durch Beschäftigung mit denselben Gegenständen eine Art Theologie, so bleibt sie doch immerhin von dieser generisch verschieden, weil sie nicht in Gott, sondern in der Creatur ihren Ausgangspunkt und ihr Ziel hat [2]).

Das Glaubensobject trägt den Character der Einheit (die ganze Glaubenslehre ist im Grunde nur Lehre von Gott) und der Bestimmtheit an sich (ist somit nicht etwas erst zu Bestimmendes) [3]). Weil es ein in sich

---

clusionem theologicam, qua fit, ut aliquid proximum fidei dici debeat, minime autem proprie fidei objectum. Ihre Bekämpfung wäre daher temeritas, aber nicht haeresis. De virtut. theol. n. 122. Ratisbonae. 1865. Unterscheidung zwischen credibile und credendum.

[1]) Sicut sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen naturale rationis. Thom. super Boet. de trinit. q. 2. a. 3.

[2]) Thom. contr. gent. II. 4. Theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur. 1. q. 1. a. 1.

[3]) *Unum* et *certum* aliquid institutum est a Christo, quod credere omni modo debeant nationes et idcirco quaerere, ut possint, cum invenerint, credere. Unius porro et certi instituti

geschlossenes Ganzes bildet, darf demselben nichts beigefügt, aber auch nichts davon hinweggenommen werden.

Die in der neueren Zeit, um der Verkleinerung des Glaubensobjectes willen, eingeschlagenen drei Wege führen nicht zum gewünschten Ziele. Unter den Glaubenswahrheiten sind keine vorübergehend geduldeten und darum vom Glaubensobjecte auszuscheidenden Irrthümer, denn Christus hat sich allerdings der Fassungsgabe, dem Culturgrade, der Vorstellungs- und Denkweise, aber nicht furchtsam und heuchlerisch den falschen Ansichten seiner Zuhörer accomodirt [1]). Für die Annahme fundamentaler (zum Glauben verpflichtender) und nicht fundamentaler (facultativer) Glaubensartikel finden sich keine Anhaltspunkte, weder in der Schrift, noch im kirchlichen Bewußtsein, weßwegen auch bis zu dieser Stunde die unterscheidenden Merkmale derselben noch nicht bezeichnet sind. Das Glaubensobject ist zwar ein zu organischer Entwicklung bestimmter Lebenskeim. Die Eine unveränderliche Substanz entfaltet sich im Laufe der Zeit zur Vielheit und Mannigfaltigkeit der Glaubensartikel, die Fassung wird schärfer und bestimmter, die Auffassung bei Einzelnen und in der Gesammtheit tiefer und weiter ausgreifend. Aber deßwegen ist das Glaubensobject nicht ein im Werden begriffenes unbestimmtes Etwas und die Entwicklung weder eine Aufhebung seiner Einheit [2]), noch eine Aggregation

---

infinita inquisitio non potest esse. . . . Viderit, qui quaerit semper, quia non invenit, illic enim quaerit, ubi non invenietur. Tertull. de praescript. c. 9. 10. 11.

[1]) Iren. adv. haer. III. 5.

[2]) Si fides consideretur secundum quod est in acceptione nostra, sic plurificatur per diversa enuntiabilia, sed ab hac di-

ganz neuer Elemente, noch eine Ausscheidung des angeblich Temporären und einer fortgeschrittenen Zeit nicht mehr Angemessenen oder überhaupt eine wesentliche Veränderung des Inhaltes der Offenbarung. Es wird wohl in der Folge anders (aliter), aber nicht Anderes (aliud) geglaubt, als früher.

Die schon frühzeitig mit Rücksicht auf die Arcandisciplin gemachte und noch jetzt vom Missionär, Katecheten und Prediger zu machende Unterscheidung zwischen wichtigeren (dogmata principalia, objectum primarium sive attributionis) und minder wichtigen Glaubenswahrheiten (d. minus principalia, objectum secundarium sive attributum) ist keine Zerreißung des Glaubensobjectes, weil sie sich nur auf die Kenntniß, nicht auf die Annahme gewisser Glaubensartikel bezieht.

Nach katholischer Anschauungsweise ist allerdings auch die Dringlichkeit der Annahme nicht in Bezug auf alle Glaubenswahrheiten eine gleiche. Es gibt einige, welche die Bedingung zur Erlangung der ewigen Seligkeit sind, so daß auch die unfreiwillige und unverschuldete Unkenntniß und Nichtannahme derselben deren Verlust nach sich zieht, da Gott Niemandem dieses Gnadengeschenk schuldet. Dagegen gibt es andere, deren Kenntniß und Annahme nur nothwendig ist, weil sie auf einem Gebote beruht, so daß nur die freiwillige Unkenntniß und Nichtannahme ein Hinderniß des Heiles ist[1]). Allein diese zwei

---

versitate non diversificatur fides. Ex unitate *rei* fides unitatem recipit. Thom. quaest. disp. de fide a. 12.

[1]) Benedikt XIV. unterscheidet in seiner Constitution: Etsi minime mit Rücksicht auf die sacramentale Absolution res necessarias necessitate medii und necessitate praecepti. Unwissenheit in Bezug

Klassen von Glaubenswahrheiten verhalten sich nicht exclusiv zu einander.

* Der allgemeineren Meinung zufolge ist necessitate medii nothwendig der Glaube an Gottes Dasein und vergeltende Gerechtigkeit Hebr. XI. 6, worin der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit und die Wirklichkeit des jenseitigen Lebens eingeschlossen ist, der Glaube an Christi Menschwerdung und Erlösung Joh. III. 14. XVII. Act. IV. 12. Gal. II. 16. Col. I. 26., sowie an die göttliche Trinität Mt. XXVIII. 19. Symb. athanas. Thom. 2. 2. q. 2. a. 8. (Dagegen Gousset theol. mor. ed. 7. I. p. 129. n. 329.) Necessitate praecepti ist nothwendig die Kenntniß des Dekalogs Mt. XIX. 17, des Gebetes des Herrn Mt. VI. 9, des apostolischen Glaubensbekenntnisses Augustin. serm. 135 de temp., der empfangenen oder zu empfangenden Sakramente, der fünf Kirchengebote, der Standespflichten (des englischen Grußes, des Bezeichnens mit dem h. Kreuze).

§. 97.

Von den subjectiven Eigenschaften des Glaubens.

Der theologische Glaube, dessen Gegenstannd die göttliche Wahrheit und dessen Motiv die göttliche Wahrhaftigkeit, ist im objectiven, aber auch im subjectiven Sinne göttlich. Die menschliche Natur ist auf der Basis der

---

auf die Wahrheiten der ersten Art soll Verweigerung, Kenntnißmangel in Bezug auf die der zweiten Art durchschnittlich Aufschub der Absolution nach sich ziehen. Dies gilt vom Act, nicht vom Habitus des Glaubens.

bloß anregenden äußeren Verkündigung und der vielen Gründe des Glaubens nicht im Stande, denselben so, wie es sein soll, nämlich um der Gnade der Rechtfertigung theilhaftig zu werden, hervorzubringen [1]). Er ist kein Product der menschlichen Willkühr, sondern eine göttliche Gnadengabe [2]). Der Gegenstand des Glaubens und die Beschaffenheit der menschlichen Seele heischen ein übernatürliches und innerlich bewegendes Princip. Gott (der dies auch allein vermag) muß in dieselbe eindringen, um da unmittelbar den Habitus des rechten Glaubens zu wirken und beim Acte dem Menschen helfend zur Seite zu sein, um sein Herz für die Aufnahme desselben aufzuschließen [3]), das natürliche Geistesauge zu erleuchten [4]) und dem sinnlich Gesinnten den rechten Sinn zu geben [5]), so daß das wirkliche Glauben sein Werk ist [6]). Indessen wird durch die Uebernatur die Natur nicht aufgehoben [7]).

Aus der objectiv-subjectiven Eigenschaft der Göttlich-

---

[1]) Profecto non sumus idonei credere aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra, qua credere incipimus, ex Deo est. Augustin. de praedest. c. 2. Pariss. t. 7, fol. 266. 267 Conc. Trid. sess. VI. can. 3.

[2]) Vobis donatum est, ut in Christum credatis. Phil. I. 29. Cf. Ephes. II. 8—10.

[3]) Act. XVI. 4.

[4]) Isai. LXIV. 4.

[5]) Mt. XVI. 14 sq. I Joh. V. 20.

[6]) Joh. VI. 29.

[7]) Cogitat omnis, qui credit, et credendo cogitat et cogitando credit. Das Glauben und das Glaubenwollen ist des Menschen. Augustin. de praedest. sanct. c. 2. 3. Credere subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum, unde actus fidei potest esse meritorius. Thom. 2. 2. q. 2. a. 9. Conc. Trid. sess. VI. c. 6.

keit fließen die Demuth, Festigkeit und Zuversicht, sowie die Allgemeinheit des theologischen Glaubens.

Ohne Demuth, welche wesentlich Selbstentäußerung und Unterordnung unter einen Andern, insbesondere unter Gott ist, kann der Glaube weder entstehen, noch bewahrt werden. Hochmuth ist das größte Hinderniß desselben [1]). Glauben heißt, zwar nicht auf das eigene Urtheil, aber auf die Willkühr des eigenen Denkens, Meinens und Wollens, das unter eine fremde Autorität gestellt wird, verzichten. Nur der Demüthige wird daher glauben, insbesondere nur dieser an denjenigen glauben können, der bis zum Tod am Kreuze sich erniedriget, die Demuth zur Pflicht gemacht und für den natürlichen und gefallenen Menschen sehr verdemüthigende Lehren vorgetragen hat; nur Er wird um die Gabe des Glaubens beten [2]).

Ist Gott, der Unveränderliche, activer und passiver Täuschung Unfähige, wie dies durch die Argumente der Glaubwürdigkeit und durch die Schrift und Kirche bezeugt wird, der erste Verkünder, Zeuge und Urheber des Glaubens, so kann dieser kein unsicheres Dafürhalten, keine bloße Meinung, sondern muß eine feste und sichere Ueberzeugung sein. Bei dem Wissen ist die Evidenz, bei dem Glauben die Gewißheit größer [3]). Dem Christen ist daher sein Glaube eine zuverlässige Stütze, ein sicherer Anker mitten im Gewoge schwankender Ansichten und Meinungen, eine Substanz (feste Grundlage) dessen, was er hofft, keine bloße Conjectur, sondern ein Beweis dessen,

---

[1]) Mt. XI. 25 sq. Die ehrsüchtigen Pharisäer.
[2]) Luc. XVII. 5. Marc. IX. 24.
[3]) Thom. in 3 sent. dist. 23. q. 2. a. 2.

was er (allerdings jetzt) noch nicht sieht. Dem Zweifel, welchen er den Akademikern überläßt, verschließt er seinen Willen. Die Gegengründe haben für ihn nur den Character der Scheingründe und lösbarer Objectionen. Es ist ihm nicht verborgen, daß die Läugnung dieser Eigenschaft des Glaubens die christliche Hoffnung und Liebe untergräbt und in weiterer Abfolge das Evangelium in eine Mythe verwandelt [1]).

Sein Glaube ist allgemein, d. h. er umfaßt das ganze Glaubensobject mit seinen formell und virtuell geoffenbarten, Haupt- und secundären, necessitate medii und praecepti zu glaubenden Wahrheiten, von welchen er keine unter irgend einem Vorwande ausschließt, da sie sämmtlich auf demselben Grunde der göttlichen Autorität ruhen. Kann er aber nicht in Bezug auf alle einen entwickelten Glauben haben, so hat er doch einen unentwickelten (fidem implicitam) d. h. die Bereitwilligkeit, sie sämmtlich in sein Bewußtsein und in seinen Willen aufzunehmen.

Der theologische Glaube ist zwar göttlich, aber keine reine Gottesthat, in welchem Falle nicht der Mensch, sondern Gott im Menschen glauben würde. Wie Alles, was im Reiche des Gott-Menschen zu Stande kömmt und besteht, so trägt auch er die gottmenschliche Form an sich. Es ist darum bei demselben nicht bloß göttliche, sondern auch menschliche Thätigkeit des Willens und der Intelligenz, wodurch er lebendig und wirksam und vernünftig wird.

---

[1]) Cf. Bern. tract. de error. Abaelard. c. 4. ep. 190 ad Innocent. pap. Innocenz XI. hat den Satz verworfen: Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus.

Der Glaube ist kein todter, machtloser Begriff, sondern eine belebende und umgestaltende Kraft, kein die Freiheit vernichtender Zustand, keine Einladung zur Unthätigkeit und hiemit zu falscher und gefährlicher Sicherheit, sondern ein Princip freien und thätigen Gehorsams, kein bloßes Gedankending, sondern auch Sache des Willens. Die Willenskraft nun, von der höheren, heiligen Liebe in Bewegung gesetzt und hiemit belebt und zu einem dem Glauben entsprechenden Handeln gedrängt und getrieben, so daß Leben und Glauben harmonisch zusammen stimmen, verleiht diesem Lebendigkeit und Wirksamkeit. Mit der gläubigen und willigen Hingabe an Gott empfängt daher der Mensch zugleich dem Anfange und dem Keime nach die Früchte des Glaubens, die heilige Liebe und die guten Werke, welche die Erscheinung und Bewährung des wahren und wirklichen Glaubens sind. Die den fortbestehenden Sündenzustand mit dem Mantel des Glaubens zudeckende Solafideslehre findet keine Begründung weder in der Schrift, noch im kirchlichen Bewußtsein. Die Haltung der Gebote ist die Bedingung der Erlangung des ewigen Lebens [1]). Der Gläubige ist eine neue Creatur und führt daher ein Leben nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste [2]). Nur der werkliche Glaube ist ein wirklicher, nützlicher und lebendiger [3]). Der Glaube ist der

[1]) Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Mt. XIX. 17. Cf. Mt. VII. 21 sq.

[2]) Rom. V. 1—6. VIII. 1—16. Gal. V. 2. Wenn Paulus sich gegen die Werkheiligkeit ausspricht, so denkt er entweder an die Heiden oder an die ohne höhere Kräfte versuchte Gesetzeserfüllung der Juden.

[3]) Jac. XVII. 2.

Führer, die Liebe der Weg, welcher zu Gott hinführt, diese daher nothwendig, wie jener [1]). Erkenntniß und Leben sind auf das Innigste mit einander verbunden, daher beide im Paradiese schon am Baume der Erkenntniß und des Lebens ihr Gleichniß gefunden haben [2]). Gute Werke heischt die Pflicht der Nachahmung Gottes, der immer Gutes thut [3]). Selig wird, wer glaubt und liebt, wer liebt und glaubt [4]). Die Liebe macht den Menschen zu einem lebendigen Gliede am Leibe Christi [5]). Die Demuth aber wird durch diese Eigenschaft nicht vernichtet, denn die Liebe mit ihren Werken sproßt aus der von Gott gepflanzten Wurzel des Glaubens.

* Die Frage nach der Vernünftigkeit des Glaubens ist eine viel ventilirte Zeitfrage, weßwegen die gesonderte Beantwortung derselben als geboten erscheint.

§. 98.
Von der Vernünftigkeit des Glaubens.

Einige setzen in die Vernunft ein grenzenloses Vertrauen, Andere hegen ein ebenso großes Mißtrauen gegen dieselbe.

Eine Fraction der Rationalisten läugnet die Wirklichkeit jeder eigentlichen göttlichen Offenbarung an den Menschen und nimmt nur eine solche in dem Menschen

---

1) Ignat. ad Ephes. c. 9. 14. 15. Polyc. ad Philipp. c. 1. 2.

2) Ep. ad Diogen. n. 12.

3) Clem. ep. I ad Cor. c. 31—36.

4) Iren. adv. haer. IV. 28. Justin. apol. I. c. 16. Habet vitam aeternam fides, quia fundamentum est bonum; habent et *bona facta*, quia vir justus et dictis et rebus probatur etc. Ambros. de off. II. 2.

5) Conc. Trid. sess. VI. c. 7.

an, nämlich durch die Vernunft, welche ihnen die einzige und ausschließliche Erkenntnißquelle und für den Menschen angeblich genügend ist, wie der Instinct für das Thier. Sie wollen nicht Gottes, sondern nur ihr eigenes Zeugniß in sich haben und machen, soviel an ihnen ist, alle diejenigen zu Lügnern, die da sagen, daß ihnen eine göttliche Offenbarung zu Theil geworden [1]), welche nach rationalistischem Dafürhalten ein Hinderniß der freien Geistes-Entwicklung und der Fortbildung zur reinen Menschlichkeit wäre. Eine andere Fraction der Rationalisten nimmt allerdings eine von Außen kommende Offenbarung an, legt aber derselben nur einen untergeordneten und vorübergehenden Werth für die Zeit der Unmündigkeit der Einzelnen, sowie der Gesammtheit bei, so daß sie nur als ein Mittel erscheint, die Menschheit schneller und früher einstweilen wenigstens zur Ahnung der unter der Hülle von Bildern und Allegorien gebotenen Wahrheit hinzuführen. Der Vernunft wird die Aufgabe gestellt, nicht nur diesen Schleier sobald als möglich zu lüften, sondern auch den angeblich nothwendigen Proceß des göttlichen Lebens und Wirkens im menschlichen Bewußtsein nachzuerzeugen und die Lehren und Wahrheiten der Offenbarung in Vernunftwahrheiten umzusetzen. Beide Parteien, welche in der Regel eine völlige Ungebundenheit und Unabhänigkeit von allem Gegebenen für sich in Anspruch nehmen, stimmen darin mit einander überein, daß sie an die Stelle des angeblichen Absolutismus der Offenbarung den der Vernunft, an die Stelle des vermeintlichen psychischen Zwanges der Autorität den logischen des Denkens setzen wollen [2]). Die Souverainitäts-Rechte, welche die

---

[1]) Joh. III. 32. 33. I Joh. V. 9. 10.

[2]) Gegen diese, der geschöpflichen Vernunft, gegenüber den Aus-

Rationalisten wenigstens auf den menschlichen Geist beschränken, dehnen die Naturalisten auf die gesammte Schöpfung aus, welche sie als ein selbstständiges, von Gott unabhängiges Organ der Offenbarung der Wahrheit und als eine den Menschen durch das zwingende Naturgesetz beherrschende Macht betrachten.

Den strengen Supranaturalisten ist die Offenbarung Alles, die Vernunft Nichts, weßwegen sie gänzliche Verzichtleistnng auf eigene Geistesthätigkeit und unbedingte Unterwerfung verlangen ohne Frage und Widerrede. Diese ihre Ansicht gründen sie auf den potentiellen und receptiven Character der Vernunft, die Nothwendigkeit ihrer Entwicklung, welche keineswegs immer eine normale ist, auf ihre Beschränktheit und Unfähigkeit, auch nur das zunächst Liegende zu beherrschen, ihre Abhängigkeit von den Sinnen, welche durch ihre einschmeichelnde und laute Sprache das ernste und leise Lispeln der Vernunft übertäuben, auf ihre Dependenz von dem individuellen Gefühle, den Vorurtheilen und falschen Zeitansichten, auf die Möglichkeit und Wirklichkeit vielfachen Irrthums namentlich auf dem sittlich-religiösen Gebiete u. s. w.

In Bezug auf diesen, sein Alter nach Jahrhunderten zählenden Streit, gilt für den Christen im Allgemeinen, daß er weder ein supranaturalistischer Verächter, noch ein rationalistischer Vergötterer der Vernunft zu sein braucht. Er kann derselben, dem Glauben gegenüber, nicht unbedeutende Rechte einräumen, obwohl es der Begriff

---

sprüchen der höchsten, göttlichen Vernunft primär oder secundär eingeräumte Souveränität und Omnipotenz sind §. I. und §. II. des Syllabus Pius IX. gerichtet.

einer übernatürlichen Offenbarung mit sich bringt, daß durch dieselbe dem Menschen Etwas kund gethan wird, was er nicht aus und durch sich selbst schon weiß oder früher oder später selbst zu finden im Stande ist, in welchem Falle eine außerordentliche Kundgebung immerhin ungerechtfertigt und ein gewaltsamer Eingriff in die selbstständige Bewegung und Entwicklung des menschlichen Geistes wäre und das Errungene dann doch als durch einen rein menschlichen Proceß entstanden betrachtet werden müßte.

Das Christenthum leitet seinen Ursprung nicht aus dem menschlichen, sondern aus dem göttlichen Bewußtsein, nicht aus einer allgemeinen, sondern einer besonderen göttlichen Mittheilung ab. Deßohngeachtet findet sich in demselben nicht nur kein Verbot des Vernunftgebrauches und der Anwendung der Vernunfterkenntnisse auf geoffenbarte Wahrheiten, sondern vielmehr vielfache Empfehlung derselben. Nach dem Ausspruche der heiligen Urkunden hat der Mensch ein inneres Licht [1]), ein Vermögen, durch welches er aus der sichtbaren Schöpfung das Unsichtbare, nämlich des Schöpfers ewige Macht und Gottheit [2]) und das zu erkennen vermag, was dessen Wille, was gut, ihm wohlgefällig und vollkommen ist [3]). Er hat ein ihm ins Herz geschriebenes Gesetz, so daß er in Ermangelung eines positiven göttlichen Gesetzes sich selbst Gesetz sein und aus natürlichem Antriebe das thun kann, was des Gesetzes ist [4]). Darum wendet sich die Offenbarung durchweg an den Menschen als ein vernünftiges Wesen, welches nicht

---

[1]) Mt. VI. 22. 23.

[2]) Rom. I. 19. 20.

[3]) Rom. XII. 1. 2.

[4]) Rom. II. 14. 15. Cf. Luc. XII. 57.

nur dieselbe aufzunehmen und zu verstehen im Stande ist, sondern auch gewisse religiöse, aus ihm selbst stammende Erkenntnisse mit sich bringt, und fordert ihn zur „Prüfung" und zu einem „vernünftigen Gottesdienste" auf und bezeichnet den Glauben in dem Grade als Verstandessache, daß er (allerdings irrthümlich) ausschließlich dafür ausgegeben werden konnte.

Die aus Gläubigen, nicht aus Wissenden bestehende göttliche Anstalt, die Kirche, ist zwar nie darauf ausgegangen, den Ursprung des Christenthums auf rein menschliches Bemühen zurückzuführen oder dessen Erhaltung und Ausbreitung auf die Technik wissenschaftlichen Verfahrens zu stellen, oder dem Ideengehalt allein mit Ausschluß des Geschichtlichen einen Werth beizulegen. Deßohngeachtet haben gerade die hervorragendsten Glieder derselben, die heiligen Väter, von der Vernunft, deren Beschränktheit, Schwäche und Verdunkelung durch die Sünde ihnen wohl bekannt war, einen ausgedehnten Gebrauch gemacht [1]). Die menschliche Seele, sagen sie, trägt immerhin noch das anerschaffene göttliche Ebenbild in sich und vermag daher aus sich Göttliches zu erkennen und Gottgefälliges zu thun [2]). Die Heiden haben einen, wenn auch beschränkten Antheil am Logos und verdienen, insoferne sie der Stimme der Vernunft folgen, den Christen beigezählt zu werden [3]).

---

1) Hegel spricht aus, daß sie sich „die Ausbildung der christlichen Religion in denkender Erkenntniß" sehr angelegen sein ließen, nämlich in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Michelet. Berlin. 1836. III. S. 108 sq.

2) Augustin. de spirit. et lit. c. 28.

3) Justin. apol. I. c. 5. 46. apol. II. 8. 9. 10. 13. Athenag. legat. pro Christian. c. 7.

Obwohl die Menschen nicht als Christen geboren, sondern dazu gebildet werden, so ist die menschliche Seele doch von Natur aus eine Christin, ist vor der Offenbarung da gewesen und hat von Anbeginn das Bewußtsein des Göttlichen als Mitgift erhalten, weßwegen Gott nirgend unbekannt ist. Dieser hat Alles mit Vernunft, welche seine Sache ist, gegründet und geordnet und will darum Alles vernünftig behandelt, Alles verstanden wissen. Die Vernunft ist ein Vermögen der Prüfung und Untersuchung auch auf christlichem Boden; sie ist das Steuerruder des Lebens [1]). In die Fußstapfen der Väter traten die großen Theologen des Mittelalters, welche durch ihren Eifer, den Glauben zu einem vernünftigen Gehorsame zu machen, sich sogar den Vorwurf des Rationalismus zugezogen haben.

Dieses von je her in der Kirche vorhandene Bewußtsein hat bis auf unsere Zeit herab fortbestanden und in den vom Mittelpunkte der katholischen Einheit ausgegangenen Erklärungen einen Ausdruck gefunden, nämlich daß der Glaube zwar über die Vernunft, Gottes- und nicht Menschenwerk sei, daß aber deßohngeachtet zwischen Vernunft und Offenbarung kein wirklicher Widerspruch bestehen könne, weil beide aus Einer und derselben Quelle sind, daß sie sich daher gegenseitig unterstützen und fördern sollen, die Vernunft, welche vor dem Glauben ist und manche religiöse Wahrheiten im strengen Sinne des Wortes beweisen kann, indem sie mit Hilfe der Offenbarung und Gnade zum Glauben hinführt, diesen darlegt, schützt und vertheidiget,

---

[1]) Tertull. apologet. c. 17. 18. de praescript. haeret. c. 14. de poenitent. c. 1. adv. Marcion. I. 10. de anima c. 2.

der Glaube, indem er die Vernunft von Irrthümern befreit, sie erleuchtet, kräftiget und vervollkommnet [1]).

Die Vernunft hat den auftauchenden Zweifeln und den Angriffen des Irr- und Unglaubens gegenüber die apologetische Aufgabe [2]), zu zeigen, daß das Uebervernünftige nicht widervernünftig, sondern nur, wenn nicht geoffenbart, unerkennbar, wenn geoffenbart, nicht vollends durchdringbar sei, daß die gegen den Glauben vorgebrachten Argumente keine wirklichen, aus den Grundprincipien des Erkennens abgeleiteten Gründe, sondern ungegründete Einwendungen, bloße Vermuthungen, willkührliche Annahmen oder reine Sophismen seien u. s. w.

Es ist ein Recht und eine Pflicht der Vernunft, mit der Beantwortung mehrerer Vorfragen sich zu beschäftigen in Bezug auf das Wesen, den Ursprung und das Bedürfniß der Religion überhaupt, die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung, die Aechtheit, Unverfälschtheit und Glaubwürdigkeit der heiligen Bücher und die Regeln und Grundsätze ihrer Auslegung, die Möglichkeit und Wirklichkeit der traditionellen Fortpflanzung geoffenbarter Wahrheiten u. s. w.

Mit der Frage, ob da Alles der göttlichen Weisheit, Allmacht und Güte angemessen sei, kann die Vernunft prüfend die Verkünder der Offenbarung, ihre Lehre, ihre

---

[1]) Vgl. Constitution Pius VI. auctorem fidei vom 28. Aug. 1794; die Encyclica Pius IX. vom 9. Nov. 1846; die vier Lehrsätze, welche der Erzbischof von Paris 1856 von der Congregation des Index erhielt. Die Kirche betet dom. 6 post Epiphan.: Praesta omnipotens Deus, ut *semper rationabilia meditantes,* quae tibi sunt placita et dictis exequamur et factis.

[2]) I Petr. III. 15.

Strebungen, die zur Erreichung des Zweckes angewendeten Mittel, den wirklichen Erfolg u. s. w. ins Auge fassen. Auf diesem Wege wird zwar Niemand zum wirklichen Glauben, aber wenigstens zur Erkenntniß der Glaubwürdigkeit der geoffenbarten Wahrheit gelangen [1]) und durch das ernste Streben, der Glaubensgründe lebendig sich bewußt zu werden, nicht nur einen guten Willen bewähren, sondern diesen auch für die Aufnahme der Gnade des heiligen Geistes geneigter und befähigter machen.

Da das Christenthum seiner natürlichen Entwicklung nicht gänzlich entrückt werden sollte, so hat Gott den, eine tiefere Einsicht in dasselbe vermittelnden Charismen eine engere Grenze gezogen und es der natürlichen Erkenntnißkraft der Gläubigen überlassen, den gemeinsamen Grund und Zusammenhang der geoffenbarten und Vernunft-Wahrheiten aufzuweisen, das Viele und Mannigfaltige aus der Einheit abzuleiten oder auf diese zurückzuführen und so das Glaubensobject zum Behufe des theologischen Wissens als einen geistigen Organismus darzustellen, in welchem das Einzelne als so nothwendig erscheint, wie die Glieder an unserm Leibe, wodurch, da Gott allein der Urheber alles Organischen ist, der göttliche Ursprung desselben jedem Denkenden nahe gelegt wird. Die von Gott als selbstständig wirkendes Vermögen verliehene, einer nach ihrem Grad und Umfang nicht bestimmten Entwicklung fähige Vernunft darf in dieser Beziehung Alles, was sie wirklich vermag. Der Christ vergißt aber dabei nicht, daß der Glaube ein Depositum, also etwas Empfangenes, nicht eine Menschener-

---

[1]) Testimonia tua credibilia facta sunt nimis. Ps. XCII. 5.

findung sei [1]), daß der Weg vom Glauben zum Wissen und nicht der entgegengesetzte eingeschlagen und der Beistand von Oben gesucht werden müsse [2]), daß er die Resultate seiner Forschungen stets mit den Aussprüchen der Offenbarung zu vergleichen und im Falle der Nichtübereinstimmung beider auf seiner Seite einen gemachten Fehler anzunehmen habe, wie der Mathematiker annimmt, daß er sich verrechnet habe, wenn sein Rechnungsabschluß mit sicheren mathematischen Ergebnissen nicht harmonirt. Da der Glaubensgegenstand nicht geistig geschaut, d. h. wie eine rein rationelle Wahrheit im strengen Sinne des Wortes gewußt werden kann [3]), unser geistiges Sehen vielmehr dem Erkennen im Spiegel und im Räthsel ähnlich ist [4]), so geht der Christ niemals darauf aus, die eigentlichen Glaubenswahrheiten demonstriren [5]) und hiemit in bloße Vernunftwahrheiten umsetzen zu wollen, wodurch sie statt des göttlichen einen rein menschlichen Character erhalten würden [6]), wenn auch für das Verdienst in der Bethätigung der erkannten Wahrheit durch das Leben immerhin noch ein großer Spielraum bliebe. Der denkende Christ nimmt es nicht in seine

---

[1]) Vinc. Livin. adv. haer. I. 27.

[2]) Vera religio, nisi credantur ea, quae quisque *postea*, si bene se gesserit dignusque fuerit, assequatur et percipiat, omnino sine quodam gravi *auctoritatis imperio* iniri recte nullo modo potest. Augustin. de util. cred. c. 9. Pariss. t. 6. fol. 23. Cf. Thom. 2. 2. q. 19. a. 7. Col. I. 9 sq. II. 2 sq. 9 sq.

[3]) Fides est argumentum non apparentium. Hebr. XI. 1.

[4]) I Cor. XIII. 12.

[5]) Thom. 2. 2. q. 2. a. 10. Contr. gent. I. 3.

[6]) Cognitio divinorum aliter (sc. secundum rationes divinas) consideratur a nobis, aliter (sc. secundum rationes humanas) a philosophis. Thom. 2. 2. q. 19. a. 7.

Tendenzen auf, den Inhalt der Offenbarung mit Anwendung der Denkgesetze aus Vernunftprincipien abzuleiten, weil er einsieht, daß dies nur als möglich betrachtet werden könnte, wenn die Offenbarung ein nothwendiger Proceß des menschlichen oder des göttlichen, in der menschlichen Seele sich abspiegelnden Bewußtseins wäre, da sie doch vielmehr die freieste That des höchsten und freiesten Wesens ist, wovon wir nur durch die Erfahrung Etwas wissen können. Den Inhalt der göttlichen Offenbarung aber bilden das Leben und die Thaten Gottes, insbesondere die historische Persönlichkeit Jesu Christi, so daß derselbe seinem Grundcharacter nach Geschichte ist, die sich so wenig demonstriren läßt, daß selbst der gründlichste Geschichtsforscher sozusagen aus dem Glauben leben muß. Nicht einmal das menschliche Leben mit seinen Thaten steht unter der Herrschaft der logischen Gesetze, um so weniger das Leben und die Thaten Gottes, welche Thaten freier, ungeahnter Liebe sind. Daher wird ein rein rationell reconstruirtes Christenthum wohl noch öfter versprochen werden, aber, wie bisher, niemal wirklich zu Stande kommen. Auf dem Grunde der historisch gebildeten Vernunft aber ist nur speculative Theologie und nicht ein eigentlich philosophisches Wissen möglich.

* Da jede lebendige, selbst jede physische Kraft, wenn die aus dem wirklichen Gebrauche derselben resultirende Erfahrung fehlt, sich aller Berechnung entzieht, so wird der Streit über die Frage, was die Vernunft auf dem Gebiete der Offenbarung vermöge, ganz sicher end- und resultatlos bleiben, wenn er wie gewöhnlich rein principiell, theoretisch und abstract geführt wird.

** Die Verpflichtung, einen vernünftigen Glauben

sich zu erwerben, ist bei Verschiedenen verschieden. Manche kennen die Glaubensgründe nicht, glauben aber doch wirklich und wahrhaft mit einfachem kindlichen Sinne. Isai. LIV. 13. Mt. XVIII. 6.

§. 99.

Das Glaubensbekenntniß als Ausdruck der Verehrung Gottes und der Treue gegen ihn.

Der innere Glaube tritt mittels des Wortes oder der That in die Erscheinung und wird dadurch zum Glaubensbekenntnisse (professio fidei), welches entweder ein gewöhnliches oder bei ungewöhnlichen Anlässen, insbesondere vor Un- und Irrgläubigen abgelegtes außerordentliches ist und unmittelbar oder mittelbar, mit unzweideutigen, dem Sinne nach offenkundigen (explicite) oder mehrdeutigen, ihre Bedeutung nicht unverhüllt darlegenden (implicite) Worten und Handlungen abgelegt werden kann. In derselben Weise kann auch der Glaube verläugnet werden.

Der Glaube ist im Allgemeinen für den sinnlich-geistigen Menschen eine Pflicht des Herzens und der Zunge [1]), von deren Erfüllung sein Heil abhängig ist [2]).

In Bezug auf das gewöhnliche Glaubensbekenntniß ist Vieles der freien Wahl des Christen anheimgestellt, Manches aber durch eigene kirchliche Canones vorgeschrieben.

---

[1]) Credidi propter quod locutus sum. Ps. CXV. 1. Non possumus, quae vidimus et audivimus, non loqui. Act. IV. 20. Fides officium a nobis exigit et cordis et linguae. Augustin. de fide et symb. c. 1. Pariss. t. 3. fol. 32.

[2]) Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem. Rom. X. 10.

Die Ablegung des außerordentlichen Glaubensbekenntnisses, wovon auch die drohende Lebensgefahr nicht frei spricht [1]), übt einen entscheidenden Einfluß auf den jenseitigen Zustand des Menschen [2]). Die Kirche hat von je her den Bekennern einen einflußreichen Ehrenvorzug zuerkannt, und die ältesten kirchlichen Schriftsteller haben von ihnen mit großer Auszeichnung gesprochen [3]). Indessen ist diese Pflicht keine absolute, sondern eine hypothetische, namentlich nur unter zwei Voraussetzungen obligirende [4]). Die Gott gebührende Ehre gebietet die Ablegung des Glaubensbekenntnisses nicht nur in allen jenen Fällen, in welchen die Unterlassung desselben einer Glaubensverläugnung gleich wäre, sondern insbesondere auch für den Fall der ausdrücklichen, an Einzelne gerichteten Befragung über den Glauben durch die rechtmäßige Obrigkeit [5]), denn wenn diese auch hiebei ihre Sphäre überschreitet, so bleibt doch ihr göttlicher Ursprung und sie ist immerhin Gottes Stellvertreterin. Die Rücksicht auf das Wohl des Nächsten legt die Pflicht des Glaubensbekenntnisses auf, insoferne

---

[1]) Mt. X. 28 sq.

[2]) Omnis, qui confitebitur me, confitebor et ego eum coram patre meo, qui in coelis est. Mt. X. 32.

[3]) Past. l. I. vis. III. c. 1. 2. Ignat. ad Ephes. c. 1. 11. ad Rom. 2. 4. 6. Polyc. ad Philipp. c. 1. Iren. adv. haer. III. 18.

[4]) Confiteri fidem *non semper*, sed in aliquo tempore est de necessitate salutis, quando per omissionem hujus confessionis subtraheretur honor debitus Deo, aut etiam utilitas proximis impendenda. Thom. 2. 2. q. 3. a. 3.

[5]) Mt. XXVI. 63. 64. Das Beispiel der Apostel und zahlloser Martyrer. Innocenz XI. verwarf den Satz: Si a potestate publica quis interrogatur, fidem ingenue confiteri ut Deo et fidei gloriosum consulo, tacere ut peccaminosum per se non damno.

dasselbe, bei genügender Aussicht auf Erfolg, zur Verhinderung des Abfalles Anderer vom Glauben oder zur Gewinnung Ungläubiger oder Irrgläubiger für denselben als nothwendig erscheint.

Wegen des hypothetischen Characters der erörterten Pflicht ist zwar niemals die lügenhafte Simulation einer fremden, wohl aber die, nur die Wahrheit (auf deren Mittheilung Niemand ein unbedingtes Recht hat) vorenthaltende Dissimulation erlaubt [1]). Diese kann wegen der zu befürchtenden schlimmen Folgen des Bekenntnisses sogar geboten sein [2]).

§. 100.

Fortsetzung.

Die Glaubensverläugnung ist nicht etwa bloß hypothetisch, sondern absolut verboten, denn sie ist entweder, wenn bloß äußerlich, Lüge und Heuchelei, oder eine wirkliche Lossagung von Gott und Christus, und wird die Lossagung des Herrn von den ihn Verläugnenden zur Folge haben [4]).

---

[1]) Nach Tertullian wäre die Dissimulation nur alius modus negationis. Scorpiace. c. 9. Nolle confiteri negare est. De fuga in persec. c. 5. Negat, quicunque dissimulat in quacunque causa. De idolol. c. 22. Nach can. 60 der Synode von Elvira sollen eigenmächtig sich Hervordrängende, wenn sie getödtet werden, keine Aufnahme unter die Zahl der Martyrer finden.

[2]) Mt. X. 16. Die Kirche verbietet nur den Gebrauch distinctiver Zeichen des Un- und Irrglaubens.

[3]) Dies läugneten die Gnostiker Iren. adv. haer. III. 18, insbesondere Basilides Euseb. h. e. IV. 7. Die Elkesaiten, deren Irrlehre auf dem unter Papst Cornelius gehaltenen römischen Concil verworfen wurde.

[4]) Qui me negaverit coram hominibus, negabo et ego eum

Bei allen Völkern werden selbst diejenigen, welche ihre zeitlichen Herrn verläugnen, für strafwürdig gehalten [1]). Die Kirche hat zwar von dem donatistischen und novatianischen Rigorismus sich ferne gehalten, aber dennoch die Glaubensverläugner vom kirchlichen Verbande ausgeschlossen und erst nach langer und strenger Buße wieder in denselben aufgenommen, dagegen das von Tausenden um des Glaubensbekenntnisses willen erduldete Martyrium zu den größten christlichen Tugenden gezählt.

Die bei hereinbrechenden Glaubensverfolgungen ergriffene Flucht ist zwar der Glaubensverläugnung gleichgestellt worden, weil sie angeblich von Mangel an Standhaftigkeit und von Mißtrauen gegen Gottes Vorsehung und Schutz zeigt [2]). Allein die Rücksicht auf die Erhaltung der öffentlichen Ruhe, die eigene Schwäche und die Selbsterhaltung für bessere Zeiten kann sie nicht nur erlaubt, sondern sogar zur Pflicht machen [3]). Indessen gibt es

---

coram patre meo, qui in coelis est. Mt. X. 33. Außerordentliche zeitliche Strafen erwähnt Cyprian. de lapsis. c. 24. 25.

[1]) Past. l. III. simil. IX. c. 28. Nach can. 2 des Concils zu Elvira sollen Christen, welche als flamines den Götzen opfern, die Communion auch in Todesgefahr nicht erhalten; nach can. 57 diejenigen, welche Kleider zu heidnischen Festen geben, mit dreijähriger Ausschließung bestraft werden; nach can. 59 soll der Gläubige, welcher auf das Kapitol geht, um die Opferung anzusehen, 10 Jahre ausgeschlossen sein und Buße thun.

[2]) Tertull. lib. de fuga in persecut.

[3]) Luc. IV. 30. Joh. VIII. 59. Cum persequentur vos in civitate una, fugite in illam. Mt. X. 23. Nichts berechtiget, mit Tertullian diesen Worten eine rein persönliche und temporäre Bedeutung beizulegen. Cyprian. ep. 14. Sie ist privata confessio. De laps. c. 3.

allerdings Fälle, in welchen die Flucht unerlaubt ist, weil die pflichtmäßige Sorge für das Seelenheil Anderer dieselbe verbietet [1]).

§. 101.

Vom Bekenntnisse des Glaubens zum Zwecke der Ausbreitung desselben.

Es ist eine eigenthümliche Erscheinung, daß, während die Nichtchristen sich wenig oder gar nicht um die Ausbreitung ihres religiösen Glaubens bekümmern, die Christen zu diesem Zwecke nicht nur vereinzelt, sondern massenhaft zu allen Zeiten die größten sachlichen und persönlichen Opfer zu bringen bereit sind. Zu dieser Art religiösen Eifers fühlen sie sich vor Allem durch die universelle Bestimmung des Christenthums aufgefordert, welches nicht die Offenbarung einer Parikular-Gottheit für einen Stamm oder eine Nation, sondern des allgemeinen Vaters des ganzen Menschengeschlechtes für alle Völker ist, und dessen geistiger Inhalt nach Abstreifung des dem Judenthum eigenen Lokalen und Temporären für alle Orte, Zeiten und Verhältnisse paßt. Noch hat die christliche Religion diese ihr verheißene [2]) Bestimmung nicht erreicht [3]), so daß

---

[1]) Act. XVI. 22 sq. Joh. X. 11.

[2]) Isai. XLIX. 6. Mt. XXIV. 4.

[3]) Die neueren statistischen Angaben über die Gesammtzahl der Erdbewohner schwanken zwischen 700 und 1000 Millionen. Darunter sind Christen: nach Balbi 262, nach Berghaus 390, nach Roon 286, nach Wiggers 228, nach Rheinwald 267 Millionen, so daß weit über die Hälfte derselben noch Juden, Muhamedaner, und bis zu 4—5 hundert Millionen Heiden sind, wovon mehrere Millionen selbst auf Europa treffen. Es wird die Vereinigung der c. 60 Millionen Schismatiker und c. 60 Millionen Protestanten mit den 150—200

der Auftrag des Herrn, das Evangelium allen Creaturen zu predigen [1]), noch immer verpflichtend ist. Nicht aber bloß die Rücksicht auf die Erweiterung des Reiches Gottes und hiemit die Förderung seiner höchsten Absichten, sondern auch die Nächstenliebe wirkt in dieser Beziehung bestimmend auf den Christen. Nach seiner Ueberzeugung ist das Christenthum nicht etwa bloß eine bessere Religionsform, sondern die absolute Religion, vor welcher alle übrigen Religionen entweder als ungenügend oder als irrthümlich und falsch erscheinen. Darum ist er bemüht, seinen Mitmenschen, die es noch nicht haben, dieses große und nothwendige Gut zu vermitteln. Er fühlt sich hiebei getragen und getrieben von dem Geiste der Kirche, welche von je her, anfangs ohne besondere Institutionen, später mit solchen dem Missionswesen sich zugewendet hat [2]).

Subject der Pflicht der Glaubensverbreitung sind alle Christen ohne Ausnahme. Alle können dieselbe un-

---

Millionen Katholiken nothwendig sein, damit die große Aufgabe des Christenthums (welches übrigens seine Befähigung hiezu genügend bewiesen hat) gelöst werde.

[1]) Marc. XVI. 15.

[2]) In Bezug auf die für diesen Zweck gebrachten persönlichen Opfer kann der kathol. Kirche der Vorrang nicht streitig gemacht werden; in Bezug auf die Geldgaben steht England mit seinem großen Reichthume, seinem Associationsgeiste und seinen mannigfaltigen politischen und merkantilen Zwecken obenan. Der Erfolg aber entspricht dem Aufwande nicht. Die Londoner Judenmissionsgesellschaft hat nach eigenem Berichte im J. 1862 eine Summe von 35,424 Pf. St. ausgegeben und 60 Judentaufen gehabt, so daß jede einzelne 600 Pf. (7200 fl.) gekostet hat. Aehnlich verhält es sich mit den Heidenbekehrungen. Viele interessante Mittheilungen hierüber finden sich in Marshall's „christlichen Missionen.“ 3 Bde. Mainz. 1863.

mittelbar oder mittelbar und sei es auch nur durch das Mittel des Gebetes, Alle sollen sie auch erfüllen, weil der große Zweck ein großes Zusammenwirken Vieler erheischt.

Zu den *Eigenschaften* des auf die Glaubensverbreitung gerichteten, aber nicht immer lobenswerthen religiösen Eifers [1]) gehört vor Allem Uneigennützigkeit, welche zwar das zum Lebensunterhalte Nothwendige anzunehmen erlaubt [2]), dagegen aber verbietet, das eigene Interesse in was immer für einer Beziehung an die Stelle der Sache Christi zu setzen [3]). Da Gott die Wahrheit und Treue ist, so können ihm auch nur wahrheitsliebende und überzeugungstreue Diener an seinem Worte wohlgefällig sein. Es heißt die Eine, untheilbare Persönlichkeit in zwei Personen theilen wollen und die Heuchelei für eine Amtspflicht erklären, wenn man von einem Rechte oder einer Verbindlichkeit des Glaubensverkündigers spricht, als öffentliche Person den seiner Privatüberzeugung widersprechenden Glauben der Gemeinde zu verkünden. Nur ein liebevoller Eifer wird die Seelen für die christliche Wahrheit gewinnen, ein liebloser dagegen stets nur zurückstoßend wirken [4]). Klugheit ist erforderlich [5]) zur Wahl zweckmäßiger Mittel und einer den Bedürfnissen, der Fähigkeit und Bildungsstufe derer, an welche der Glaubensprediger sich wendet, ent-

---

[1]) Mt. XXIII. 15.

[2]) Mt. X. 11. I Cor. IX. 7—11. II Thess. III. 6 sq. Paulus macht, was er selbst nach act. XX. 33 sq. that, nicht Allen zur Pflicht.

[3]) Phil. II. 10.

[4]) Luc. IX. 54. Daher kömmt wohl die Unfruchtbarkeit der aggressiven Polemik, auf welche sehr leicht wenigstens der Schein der Lieblosigkeit fällt oder geworfen werden kann.

[5]) Rom. X. 2.

sprechenden Form des Vortrages. Gerechtigkeit ist nothwendig zur Wahl rechtmäßiger und würdiger und zur Zurückweisung ungerechter und unwürdiger Mittel, zu welchen Schmeichelei und Bestechung durch Geld [1]), namentlich jede Art von List und Gewalt gehört [2]). Diese widerspricht nicht nur der von dem Heilande gewollten Kampfweise [3]), sondern ist auch unfähig, die nothwendige Ueberzeugung zu vermitteln und die dem Glauben entgegenstehende Gesinnung zu überwinden, gegenüber welcher alle Vorkehrungen und Mittel der physischen Gewalt wirkungslos sind.

* Wer nicht bloß die unmoralische Proselytenmacherei, sondern alles Proselytenmachen als verwerflich bezeichnet, ist in dem irrigen Wahne befangen, daß entweder alle Menschen schon im Besitze der religiösen Wahrheit seien oder daß es eine solche überhaupt nicht gebe, negirt die höhere Geistigkeit und hiemit den universellen Character des Christenthums, sowie die Einheit und Nothwendigkeit der Kirche und mißbilliget die großen Opfer, welche Christus, die Apostel und so viele Martyrer für die Ausbreitung des christlichen Glaubens gebracht haben. Der Grundsatz aber, daß Jeder bei der Religion bleiben solle, in welcher er geboren worden ist, gibt den Anhängern des crassesten

---

[1]) Ambros. de off. II. 23. Das in diese Kategorie gehörige Tractätchen-Unwesen ist wohl in Amerika am weitesten gediehen, wo im J. 1835 die beiden Gesellschaften zu Boston und New-York 92,307 Doll. eingenommen und dafür 53 Mill. Druckseiten ausgetheilt haben.

[2]) Humani juris et naturalis potestatis est unicuique colere, quod putaverit. . . . Sed nec religionis est *cogere* religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi. Tertull. ad Scapulam c. 2.

[3]) Mt. X. 16.

Götzendienstes das Recht, bei demselben zu verharren, und enthält einen Vorwurf gegen Alle diejenigen, welche die katholische Kirche verlassen haben.

§. 102.
Von den Gegensätzen des Glaubens im Allgemeinen.

Zur Signatur unserer Zeit gehört die allgemeiner gewordene Ignorirung des Glaubens und die ungescheuter hervortretende Opposition gegen denselben. Diese Erscheinung gründet in dem Hochmuthe unserer vermeintlich hoch aufgeklärten Zeit, in ihrem Liberalismus, welcher die Zumuthung des Glaubens als intendirte Geistesknechtung von sich weist, in ihrem die Autorität in allen Sphären untergrabenden revolutionären Character, in dem immer breiter, aber dabei seichter werdenden Strome des Wissens, in der unterlassenen Ausübung der Religion, von welcher das Verständniß derselben abhängig ist, in dem mit den Forderungen der Offenbarung geradezu in Widerspruch stehenden Lebenswandel Vieler, in der entchristlichten Erziehung und Bildung der Jugend, in dem antichristlichen Geiste, welcher in manchen Sphären der Gesellschaft herrschend geworden ist und ansteckend auf Andere wirkt u. s. w. Die Wirkung dieser Ursachen ist der Unglaube, welcher, mehr noch im verkehrten Willen, als im irrenden Erkenntnißvermögen wurzelnd, nach der Lehre des Christenthums das göttliche Verwerfungsurtheil zur Folge hat [1]), und die Glaubenslosigkeit, welche durchschnittlich milder zu

---

[1]) Qui non crediderit condemnabitur. Marc. XVI. 16. Cf. Joh. III. 18.

beurtheilen, manchmal ohne alle Schuld, aber doch immer ein Unglück ist [1]).

Insoferne der Unglaube einen Gegensatz zu den einzelnen Glaubenswahrheiten bildet, läßt sich, weil eine Unzahl von Verirrungen möglich ist, hinsichtlich desselben, wenn man nicht ins Einzelnste eingehen will, nichts näher bestimmen. Als allgemeiner Gegensatz zum Glauben aber kann er genauer umgrenzt und in bestimmte Klassen oder Arten ausgeschieden werden, welche entweder unmittelbar und zunächst dem Glauben selbst oder einer nothwendigen Eigenschaft desselben widersprechen.

§. 103.

Von den verschiedenen Arten des Unglaubens.

Die bewußte und hartnäckige Opposition gegen das Christenthum, welches die absolute, unbedingt und allein wahre Religion ist, muß in ihrer letzten Abfolge zur absoluten, unbedingten Läugnung aller Religion, zur völligen Religionslosigkeit, zum Atheismus führen, welcher in unseren Tagen keck als das zur allgemeinen Herrschaft bestimmte System der Zukunft sich hinstellt. Indessen ist die Gottesläugnung nicht nur bodenlos, da es noch Keinem gelungen ist und auch nie gelingen wird, zu beweisen, daß es keinen Gott gibt, sondern auch an und in sich, wie dies schon Plato ausgesprochen hat, jämmerliche Unwissenheit und Gedankenlosigkeit. Der Atheist hat keine tiefer gehende

---

[1]) Joh. XV. 22. Rom. X. 14. 15. Rom censurirte den Satz des Bajus: Infidelitas negativa in his, quibus Christus non est praedicatus, peccatum est. Es gibt in unseren Tagen Namenchristen, welche in Bezug auf die Kenntniß des Christenthums mit den Heiden auf gleicher Linie stehen.

Kenntniß der sichtbaren Welt, denn befragte er diese, so würde sie ihm antworten, daß sie geschaffen und das Werk eines ordnenden und berechnenden Verstandes sei [1]), keine Kenntniß der Geschichte der Menschheit, sonst müßte er die allenthalben sich findende Idee Gottes als den innersten, unverlierbaren Kern des menschlichen Bewußtseins erkannt haben, keine Kenntniß von sich selbst, sonst müßte sein Gewissen und das unsichtbare Wesen seiner Seele ihn auf den unsichtbaren Gott hingewiesen und er müßte die Entdeckung gemacht haben, daß der Atheismus in ihm kein Glaube, keine Ueberzeugung, sondern nur ein Wunsch und Streben sei, das Dasein der Gottheit zu läugnen, daß derselbe nur auf den Lippen, nicht im Herzen seinen Sitz habe [2]). Ein Blick auf die Früchte könnte von dem Gifte der Wurzel überzeugen, denn der Atheismus, dessen Anhänger das Dasein eines allmächtigen, allwissenden, allgegenwärtigen Urhebers und Erhalters der sittlichen Weltordnung läugnen, ist sittenwidrig und antisocial, indem er Treue und Glauben, die Heiligkeit der gegebenen Versprechungen, der geleisteten Eide, der geschlossenen Verträge untergräbt und die allein sichere Garantie der Gesetzeserfüllung vernichtet. Eine Gesellschaft von Atheisten hat es nie gegeben und wird es nie geben. Indem aber nach dem Zeugnisse der Geschichte und Erfahrung der Atheismus zuletzt selbst sich aufhebt, so tritt an die Stelle des wahren und wirklichen Gottes irgend ein Götze, der unbegrenzte Genuß, die vergötterte Natur, die apotheosirte geniale Kraft oder das zum allgemeinen Mittelpunkte gemachte

---

[1]) Job. XII. 7—9.

[2]) Ps. XIV. 1.

Ich, so daß der Atheist ein Epikuäer, Anhänger des Materialismus, aristokratischer Despot und Tyrann seiner Mitmenschen wird oder sich selbst in den Tempel setzt und sich darstellt, als wäre er Gott [1]).

Die von Gott, welcher die Wahrheit ist, abgefallene, auf Unwissenheit und Gedankenlosigkeit abzielende atheistische Theorie inclinirt dazu, das gedankenlose, aller höheren Erkenntniß beraubte Thierreich durch die menschliche Gattung zu bereichern. Der Materialismus greift nicht nur eine unzweifelhafte und wesentliche Lehre der Offenbarung, sondern auch die allgemeine und uralte Ueberzeugung des ganzen Menschengeschlechtes an, daß es nicht bloß materielle, sondern auch immaterielle Substanzen, für sich bestehende geistige Wesenheiten gibt, indem er vorerst das Dasein des menschlichen, in weiterer Abfolge aber die Wirklichkeit des Geistes überhaupt läugnet und behauptet, daß es nur Materie gebe, folglich das, was man Geist nennt, höchstens gesteigerte und verfeinerte Materie und die sogenannte geistige Thätigkeit nur Folge der Organisation und eine rein materielle Wirkung des Stoffes sei. Diese Lehre wäre im Stande, die ganze sittliche und gesellschaftliche Ordnung aus den Angeln zu heben, wenn die Trias ihrer Hauptgründe, nämlich einige Erscheinungen im Thierreiche, die Gebundenheit der menschlichen Seele an den leiblichen Organismus und deren Unsichtbarkeit derselben eine unumstößliche Grundlage zu bieten vermöchten, was aber nicht der Fall ist. Sie ist nicht nur grundverderblich, sondern auch grundfalsch.

Dem Gesetze allmähliger, oft schwer bemerkbarer Uebergänge der Naturreiche in einander und ihrer Bestimmung für den

---

[1]) II Thess. II. 3. 4.

Dienst des Menschen entsprechend haben allerdings die am vollkommensten organisirten Thiere Eigenschaften an sich, welche sie als geistartige Wesen erscheinen lassen. Das Thier hat ein Erkenntnißvermögen, aber nur ein sinnliches mit allen Eigenheiten und Beschränktheiten desselben, so daß es nur Körperliches erkennt, wenn dieses auf seine Sinne wirkt und zwar stets nur in seiner Einzelheit und insoferne, als es zu seiner Erhaltung, zu seinem Wohl- oder Uebelbefinden in Beziehung steht. Es vermag nicht, wie der Mensch, zur Erkenntniß des Allgemeinen in begrifflicher Fassung und des Zusammenhanges von Wirkung und Ursache vorzudringen, nicht zu der, zahllose Einzelheiten zu einem Ganzen zusammenfassenden Idee des Universums, zur Höhe des persönlichen Bewußtseins, zur Freiheit der Bewegung und Perductivität des menschlichen Erkenntnißvermögens, nicht vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, vom Weltbewußtsein zum Gottesbewußtsein sich zu erheben. Das Thier hat angenehme und unangenehme Empfindungen, durch Lust und Unlust erregte Strebungen, welche aber als bloße Naturthätigkeit sich erweisen, indem sie nur durch Einwirkung eines gegenwärtigen Gegenstandes entstehen, das Thier unbedingt beherrschen und einzig im Naturlaute oder in der sinnlichen Geberde einen Ausdruck erhalten. Der Mensch dagegen hat ein höheres Gefühl für das Wahre, Gute und Schöne, welches auch in Bezug auf abwesende und entfernte Gegenstände willkührlich hervorgerufen und von ihm beherrscht werden kann. Die willenartige Bewegung des Thieres ist nicht freier, von äußerer und innerer Nöthigung unabhängiger Wille, sondern bloße Spontaneität, welche unter bestimmten Voraussetzungen immer in bestimmter Weise sich geltend macht. Der hoch-

gepriesene Kunstsinn der Thiere beruht gewissermassen auf einem Naturmechanismus, vermöge dessen jedes Thier mit Nothwenigkeit nur das Seine hervorbringt, und immer dasselbe und auf dieselbe Weise geleistet wird, so daß weder im Einzelnen noch im Ganzen der geringste Fortschritt statt hat. Die Erziehungs- und Bildungsfähigkeit des Thieres beschränkt sich auf eine gewisse Dressur, welche demselben unter Benützung des Instinctes durch zahllose Wiederholungen des Nämlichen, durch allerlei Kunstgriffe und Täuschungen, mit Anwendung von Entbehrung und Züchtigung gegeben werden kann, aber nur in Bezug auf verhältnißmäßig Weniges und mit dem Erfolge, daß immer nur das Eingelernte reproducirt wird.

Der menschliche Geist ist an den Leib, insbesondere an die Centralmasse des Nervensystems, das Gehirn als sein Organ gewiesen und mit demselben innigst verbunden. Dieses ist das zum Gebrauche bestimmte Werkzeug, jener der dasselbe Brauchende, daher sind beide von einander verschieden. Und sollte auch in Folge körperlicher Modificationen oder Störungen der Geist sein Organ nicht recht, oder gar nicht zu gebrauchen vermögen und in Folge dessen nicht in rechter Weise oder gar nicht thätig sein, so läßt sich daraus nicht auf die Nichtexistenz desselben ein Schluß ziehen, weil man überhaupt von dem Nichtvorhandensein einer Wirkung nicht auf den Abgang einer Ursache schließen darf, da es wirklich existirende, dabei aber ruhende, zeitweise nichtwirkende Ursachen und Kräfte gibt.

Für das Dasein einer Geistesseele kann man sich allerdings nicht auf das Zeugniß der Sinne berufen, deren Wahrnehmungskraft übrigens sogar dem Materiellen gegenüber großen Beschränkungen unterliegt. Allein selbst die-

jenigen, welche sagen, daß sie deßwegen Anhänger des Materialismus seien, weil noch Niemand die menschliche Seele gesehen habe, glauben, gleich allen übrigen Menschen, an Unsichtbares, an die Substanz der Materie, die Kräfte der Natur, an wirkliche Gedanken, Gefühle und Willensentschlüsse, an die Idee der Gerechtigkeit und Ehrlichkeit u. s. w. und schulden noch immer den Beweis dafür, daß in der Materie eine Möglichkeit des Denkens, Fühlens und freien Wollens liege [1]).

Nach der Annahme der Anhänger des naturalistischen und rationalistischen Pantheismus gäbe es eine unendliche materielle oder geistige Substanz, so daß Alles, was da ist, Eins und daher auch die sichtbare Schöpfung nur die Gottheit in ihrem Andersseïn wäre [2]). Der Glaube an die göttlichen Eigenschaften der Allwissenheit, Allgegenwart und Allmacht wird noch immer benützt, um auch religiöse und ernstere Gemüther für diese Weltanschauung zu gewinnen. Indessen werden der offenbar daliegende endliche, veränderliche und vergängliche Character der Welt, die Individualität, das Selbstbewußtsein, und die Selbstbestimmungsfähigkeit des Menschen, welche ihm die Annahme eines unpersönlichen und unfreien Gottes zur Unmöglichkeit macht, der unverrückbare Fels bleiben, an welchem die Brandung der Alleinslehre stets zerschellen wird. Der

---

[1]) In ethischer Beziehung ist der Materialismus namentlich die Quelle maßloser Hab- und Genußsucht. Cf. Syllabus Pius IX. von 1864. n. 58.

[2]) Mit ihrer ethischen Consequenz lautet die Behauptung: una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et justum cum injusto. l. c. n. 1.

gesunde Sinn wird sich zu allen Zeiten für die Lehre der Offenbarung aussprechen, daß Gott nicht Alles und nicht Alles Gott, sondern daß Gott in Allem und Alles in Gott, daß dieser zwar von seiner Schöpfung nicht geschieden, wohl aber verschieden ist.

§. 104.

Fortsetzung.

Der jetzige Judaismus ist Unverstand, Irrthum oder Unglaube in Bezug auf die Stücke des A. T., in welchen die organische Entwicklung und die Erfüllung des Judenthums durch den Messias vorausgesagt ist, und ein hartnäckiges, den Fortschritt zum Vollkommneren abweisendes Verharren auf einem niederen Standpunkte der Offenbarung mit nur pädagogischem, einleitenden und vorbereitenden Character. Daß aber das Judenthum, welches das Christenthum im Keime in sich schließt, an sich diesem ferner stehe, als das Heidenthum, ist eine paradoxe Behauptung der Neuzeit. Der Jude hat den christlichen Glauben bereits im Vorbilde angenommen.

Die in unseren Tagen beliebte Verherrlichung des Heidenthums widerspricht nicht nur den angeblich nicht unbefangenen und unpartheischen Urtheilen der älteren kirchlichen Schriftsteller und Vieler unserer Zeitgenossen, welche dasselbe aus eigener Anschauung kennen, sondern auch den Aussprüchen des göttlichen Wortes, welches von dem Ursprunge, dem Wesen und dem Einflusse desselben auf die Menschheit ein ganz anderes Bild entwirft [1]), als

[1]) Sap. XIII—XIX. Ps. XCV. 5. I Cor. X. 20—22. Rom. I. 18—32. Daß aber die Heiden (deren Zahl jetzt noch auf ohngefähr

manche für die Heidenwelt schwärmende Humanisten. Jedenfalls ist der Paganismus mit seinem Götzendienste keine kräftige, naturwüchsige Religionspflanze, die geoffenbarte Religion dagegen eine von dieser nicht specifisch verschiedene, künstliche und schwächliche Treibhauspflanze, sondern jener ist das Unkraut, welches, da die Leute schliefen, der Feind Gottes unter den guten Samen der Offenbarung gestreut hat.

Der Muhamedanismus steht, obwohl dessen Stifter bis zum vierzigsten Lebensjahre ein Heide gewesen, doch dem christlichen Glauben näher, als manche sogenannte christliche Religionssecte der alten und neuen Zeit. Der Koran enthält so viele jüdische und christliche Elemente, daß diese, wenn die Zeit gekommen sein wird, hinreichen werden, denselben aus sich selbst zu widerlegen. Seiner Auflösung aber muß nach menschlichem Urtheile der Untergang des muhamedanischen Staatswesens vorausgehen, mit welchem die Religion eng verwoben ist. Vielleicht geht an dem Muhamedanismus das Wort des Herrn buchstäblich noch in Erfüllung, daß, wer zum Schwerte greift, durch das Schwert zu Grunde gehen wird, denn diese Religion wurde gleich anfangs auf die Spitze des Schwertes geschrieben.

Da die Gewißheit des Glaubens keine zwingende physische oder metaphysische, sondern eine moralische ist, so können in der Seele des Gläubigen unwillkührlich, auf Scheingründe sich stützende Bedenklichkeiten auftauchen. Der Zweifel kann auch durch die Schuld des Menschen, durch

500 Millionen berechnet wird) nur sündigen und gar nichts Gutes thun können, ist eine mit der Schrift und Vernunft in Widerspruch stehende Behauptung. Rom. II. 14. 15. VII. 14 sq.

Lectüre glaubensfeindlicher Schriften, durch einen entarteten Lebenswandel, welcher den Wunsch rege macht, daß die Lehre der Offenbarung unwahr und deren Forderungen unbegründet sein möchten, durch vorwitzige Grübeleien über Gottes Wesen, geheime Wege und Absichten [1]) u. s. w. geweckt werden. Auf dem wissenschaftlichen Gebiete kann er absichtlich als Antithese zugelassen werden, um die These schärfer zu beleuchten und den Zweifel selbst durch Entwicklung der Wahrheit und eine siegreiche Widerlegung unschädlich zu machen. Er kann aber auch als wissenschaftliches Princip aufgestellt werden, wie dies von Pyrrhon bis Hermes von nicht Wenigen geschehen ist. Dies ist der Weg zum Scepticismus, zur Zweifel-Sucht, einer epidemischen Geisteskrankheit, von welcher die sogenannte gebildete Welt jetzt ebenso angesteckt ist, wie damals, als der römische Landpfleger vor dem, der die Wahrheit ist, ausrief: Was ist die Wahrheit! Der Sceptiker, welcher die Verlässigkeit der dem Menschen zu Gebote stehenden Erkenntnißprincipien bezweifelt und das Forschen nicht als Mittel, sondern als Zweck betrachtet, gelangt zuletzt bei der Verzweiflung an der Wahrheit überhaupt an, so daß der systematische und consequente Scepticismus aller wirklichen Erkenntniß und Wissenschaft und hiemit aller Religion und Sittlichkeit den Untergang bereitet. Indessen ist diese Theorie, welche nur richtig wäre, wenn es gar keine Wahrheit gäbe, nicht nur im Widerspruche mit dem gesunden Sinne, indem es für den Menschen nicht zweifelhaft ist, ob die ihn umgebenden, von ihm gebrauchten und fortwährend auf ihn wirkenden Dinge wirklich seien, ob er

---

[1]) Prov. XXV. 27.

selbst, der immer thätig ist, Lust und Unlust, Freude und Schmerz empfindet, existire u. s. w. sondern auch mit sich selbst. Der Sceptiker nimmt als wahr an, daß gar nichts wahr und gewiß sei, und kann nicht bezweifeln, daß er wirklich und wahrhaft zweifelt. Wird aber eine einzige Wahrheit zugestanden, so ist der Scepticismus in seinem Fundamente erschüttert; die Existenz so vieler Künste und Wissenschaften aber entwaffnet ihn vollends [1]).

Im Gegensatze zu der Entschiedenheit der Gläubigen erklären die angeblich Gleichgiltigen entweder alle Religionen überhaupt [2]) oder wenigstens alle christlichen Confessionen trotz ihrer unvereinbaren, vielmehr sich gegenseitig ausschließenden Lehren für gleich wahr und gleich gut [3]). Ein

[1]) Lact. div. instit. III. 6.

[2]) Homines in *cujusvis* religionis cultu viam aeternae salutis reperire, aeternamque salutem assequi possunt. — Saltem *bene* sperandum est de aeterna illorum *omnium* salute, qui in vera Christi ecclesia nequaquam versantur. Syllabus Pii IX. de 8 Dec. 1864. n. 16. 17. Intoleranz!?! Viele sind gewiß ohne Schuld nur äußerlich von der Kirche getrennt, welcher sie jedoch geistig, vermöge der Sehnsucht ihres Herzens und ihrer Wahrheitsliebe angehören. Die Theologen nehmen eine ignorantia und einen error invincibilis an, und bezeichnen jene sowie diesen als inculpabilis und erklären selbst den Empfang der Wassertaufe nicht für absolut nothwendig. Die Absicht ist in der Aufschrift des §. III. ausgesprochen. Eine Verdammung der Andersgläubigen wäre Anmaßung, ein male sperare sogar ein sprachlicher Unsinn und ist daher gewiß nicht insinuirt.

[3]) Protestantismus non aliud est, quam *diversa* verae ejusdem christianae religionis *forma*, in qua *aeque* ac in ecclesia catholica Deo placere datum est. L. c. n. 18. Jede Religionsgenossenschaft, welche zugäbe, daß eine andere nur unwesentlich von ihr verschieden sei und daß man außer ihr Gott überhaupt aeque gefallen könne, würde hiemit sich selbst aufgeben und den Ein- und

weithin verzweigter Geheimbund, die religiösen Spaltungen, die Erziehung der Jugend nach gewissen Erziehungsmethoden u. s. w. haben dem Indifferentismus in neuerer Zeit eine große Verbreitung gegeben. Gleichwohl ist er nicht nur mit dem Buchstaben und Geiste der Offenbarung und Kirche, welche auf Einheit und Entschiedenheit dringen, sondern auch mit der sonstigen Handlungs- und Urtheils-Weise der Menschen in Widerspruch, welche die Unentschiedenheit im gewöhnlichen Verkehre, in der Kunst und Wissenschaft, im häuslichen und bürgerlichen Leben mißbilligen. Zudem ist der Indifferentismus im Grunde nichts anderes, als Selbsttäuschung oder Heuchelei, da das geistige Auge dem Lichte der göttlichen Offenbarung gegenüber in Wirklichkeit eben so wenig gleichgiltig bleiben kann, als das sinnliche Auge dem physischen Lichte gegenüber, weßwegen jede specifisch christliche oder kirchliche Kundgebung nach dem Zeugnisse der Erfahrung die Opposition der sogenannten Indifferenten hervorruft, wenn sie auch ihren inneren Groll gegen Christenthum und Kirche durch allerlei banale Phrasen und Schlagwörter zu verhüllen suchen.

* Der moderne Unglaube ist eine weit verbreitete, gefährliche, aber hoffentlich für die Gesammtheit keine tödliche und unheilbare Krankheit, denn sie herrscht insbesondere in der numerisch geringeren, sogenannten aufgeklärten Klasse der Gesellschaft, welche bereits feindlich gesinnt die Wiege des Christenthums umstand, und durch

Austritt ganz der Willkühr, die keines religiösen Grundes bedürfte, anheim stellen. Würde der Protestantismus Solches in Bezug auf den Katholicismus zugeben, so könnte er weder seinen Ursprung, noch seinen Fortbestand rechtfertigen.

welche überhaupt die Schicksale der Menschheit nicht entschieden werden. Das Christenthum hat den errungenen großen Erfolg der Popularität noch immer nicht verloren und wird daher mit dem Beistande von Oben durch das eigentliche Volk mit seinem noch nicht verbildeten natürlichen Denken, Wirken und Leben erhalten werden.

§. 105.
Von dem Glaubens-Irrthume.

Die Häresie (welche der Allgemeinheit des Glaubens widerspricht, weil der Häretiker nicht das ganze Glaubensobject annimmt) ist, allgemein gefaßt, eine willkührliche Auswahl in Bezug auf die Glaubenswahrheiten [1]). Die formelle Häresie aber ist ein freiwilliger und hartnäckiger Irrthum eines Christen in Bezug auf eine geoffenbarte Wahrheit.

* Als Irrthum ist die Häresie, im Unterschiede von der Glaubensverläugnung, die eine bloß äußerliche sein kann, nicht bloß etwas Innerliches, sondern auch eine Mischung von Wahrheit und Unwahrheit, wobei jene sogar zum Ausgangspunkte genommen werden kann. Tertull. adv. Praxeam. c. 1. — Von der Freiwilligkeit hat sie ihren Namen und könnte ohne dieselbe keine Sünde sein. Ihre Vollendung erhält die falsche Willensrichtung durch die Hartnäckigkeit. Augustin. de civ. Dei XVIII. 5. — Die vorausgegangene Annahme des Chri-

---

[1]) Haereses dictae graeca voce ex interpretatione electionis (αἱρεσεως), qua quis sive ad instituendas, sive ad suscipiendas doctrinas adulteras utitur. Tertull. de praescr. c. 6. Haeretici non Deo credunt, sed sibi, credentes, quae volunt, et non credentes, quae credere nolunt. Hieronym. in 5 ep. ad Gal.

stenthums ist Bedingung der Möglichkeit der Häresie. Augustin. de civ. Dei XVIII. 51. Cyprian. de unit. eccl. c. 3. Der Nichtgetaufte kann vor Gott ein Häretiker sein, aber nicht vor dem Forum der Kirche. Conc. Trid. sess. 14. c. 2. — Gegenstand des häretischen Irrthums ist eine geoffenbarte Wahrheit, welche offenkundig in der Kirche geglaubt wird, wenn diese auch nicht ausdrücklich hierüber sich ausgesprochen hat. Dies hat bereits der h. Augustin den Pelagianern gegenüber geltend gemacht.

Von der formellen Häresie unterscheidet sich die materielle durch den Mangel der nöthigen Erkenntniß, der freien Wahl und Hartnäckigkeit des Willens [1]). Die innere Häresie wird nicht nach Außen kund gegeben, die äußere dagegen durch bestimmte, unzweideutige Zeichen manifestirt und kann, je nachdem sie den Character der Publicität oder Notorietät an sich hat, oder nicht, eine öffentliche oder geheime sein.

Die Häresie ist unsittlich, denn wenn auch wirkliche Mißstände einen Anlaß dazu bieten, so geht sie doch zuletzt nur aus menschlicher Willkühr und den verschiedenen Formen der Selbstsucht hervor. Die gebrauchten Mittel entsprechen in der Regel keineswegs den Forderungen der Wahrheit, Gerechtigkeit und christlichen Sanftmuth [2]). Die guten Wirkungen, die Bewährung der wahrhaft Gläubigen, die klare Herausstellung und Entwicklung der Glaubenswahrheiten, die Reinigung und Selbsterneuerung der Kirche [3]) u. s. w. können nicht auf Rechnung des Häreti-

---

[1]) Diese ist daher nur nominell Häresie. Augustin. ep. 162 al. 43.
[2]) Cyprian. de unit. eccl. c. 3.
[3]) Tertull. de praescript. haeret. c. 2. 3.

kers gesetzt werden und sind verbunden mit den höchst beklagenswerthen Folgen der Zerreißung der kirchlichen, politischen und socialen Bande, der Untergrabung des Glaubens überhaupt, des gegenseitigen Mißtrauens u. s. w. Die Häresie ist daher eine Verletzung des Grundgesetzes der Liebe und ein wahrer Krebsschaden der christlichen Kirche [1]), eine Schwester des Heidenthums [2]), meist ein großer Mißbrauch großer von Gott verliehener Gaben [3]). Die Häresien sind zwar nothwendig, aber nicht absolut, sondern nur relativ wegen der gegenwärtigen Beschaffenheit der Menschheit, nicht für den Einzelnen, sondern nur im Allgemeinen, so daß durch diese Nothwendigkeit die Freiheit des Menschen und die Strafwürdigkeit der Häresie nicht aufgehoben wird [4]). Die Kirche hat daher ihrem Abscheu gegen dieselbe durch Feststellung strenger Strafen einen Ausdruck gegeben [5]).

* Nicht jeder religiöse Irrthum ist ein häretischer, weßwegen die kirchliche Sprache mehrere Arten irrthümlicher Ansichten und Lehren unterscheidet.

---

[1]) I Tim. I. 6. 18 sq. II Tim. II. 16. 17. Hebr. III. 12. Tit. III. 10. 11.

[2]) Chrysost. hom. in illud Mt. XXI. 23, in qua potestate haec facis. n. 5.

[3]) Augustin. in ps. 124. n. 5.

[4]) I Cor. XI. 18. 19. Tertull. de praescript. haeret. c. 4. 29.

[5]) Die ehedem über Häretiker sowohl von der akatholischen, als katholischen weltlichen Obrigkeit (nie von der Kirche) verhängte Todesstrafe widerspricht dem milden Geiste des Christenthums und dem Wesen der Religion überhaupt, hat aber einen Entschuldigungsgrund in der damaligen weiteren Ausdehnung der Todesstrafe und in der Verschlungenheit der Kirche und des Staates, wegen welcher die Häresie nicht bloß als ein religiöses, sondern auch als ein politisches Verbrechen betrachtet und bestraft wurde.

** In Bezug auf Schriften ist es eine Forderung der Gerechtigkeit, daß die Grund- und Hauptabsicht des Verfassers stets im Auge behalten und das Urtheil nicht etwa auf einzelne, aus dem Zusammenhange herausgenommene Worte oder Sätze gestellt und von der Zusammenhaltung derselben mit klaren Stellen nicht Umgang genommen werde. In Bezug auf eine virtuell geoffenbarte Wahrheit hat selbst ein Cyprianus geirrt und ein Hieronymus hat durch seine Aeußerungen über die wiederholte Verehelichung Anstoß gegeben.

*** Das große Uebel der religiösen Spaltung I Cor. I. 10, ist gewissermassen beschränkte, mit Abfall verbundene Häresie, wenn dieselbe (im förmlichen Schisma) auf das Organ der Aussprache des gemeinsamen Glaubens und den Mittelpunkt der Einheit sich bezieht, dessen keine selbstständige und autonome Kirche entbehren kann.

**** Die Glaubens-Apostasie ist als gänzliche Lossagung vom Christenthum und Uebergang zu einer nichtchristlichen Religionsgenossenschaft verwerflicher, als der Unglaube der Nichtchristen. II Petr. II. 21. 22. Die apostasia virtualis et interpretativa zum Naturalismus, Rationalismus, Indifferentismus u. s. w. hat in unseren Tagen große Dimensionen angenommen.

§. 106.

Von dem Verkehre mit Ungläubigen und Häretikern und dem kirchlichen Anzeiger verbotener Schriften.

Der rein weltliche und irgend nothwendige Verkehr mit Un- und Irrgläubigen ist gestattet [1]), aber

[1]) I Cor. X. 27. Commercium vitae apostolus concedit I Cor.

den religiösen und unnöthigen verbietet sowohl das Natur- [1]), als auch das positive göttliche und kirchliche Gesetz [2]).

Eine Art von Verkehr, nämlich gewissermassen ein Dialog zwischen den Verfassern und Lesern, ist die Lectüre von Büchern, durch welche irrige Lehren und falsche Grundsätze in prämeditirter Auswahl und Fassung in weiten Kreisen und vielen Generationen ausgestreut werden können. Es ist darum ein unzweifelhaftes und daher auch allenthalben geübtes Recht derjenigen, welche an der Spitze der gesellschaftlichen Ordnung stehen, die Literatur nach Möglichkeit von verderblichen Elementen zu reinigen. Die christlichen Kaiser, welche die arianischen, nestorianischen, eutychetischen, apollinaristischen Bücher verboten, übten wesentlich dasselbe Recht, welches schon in den platonischen Schriften anerkannt und im Lande der Juden, wie zu Sparta und zu Rom von dem Pontifex Maximus geübt worden ist und wovon ein Beispiel selbst in der Geschichte der Apostel sich findet [3]). Daher hat die Kirche von den

V. 10. . . . Convivamus cum omnibus, conlaetemur ex communione naturae, non superstitionis. Pares anima sumus, non disciplina, compossessores mundi, non erroris. Tertull. de idololat. c. 14. Cf. c. 16.

[1]) Quale est conferre cum hominibus, qui et ipsi adhuc se quaerere confitentur? . . . In ipso congressu firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt. Tertull. de praescr. haeret. c. 14. 15. Dies gilt insbesondere, wenn förmlich auf Verführung ausgegangen wird. Mt. VII. 15.

[2]) Rom. XVI. 4. Tit. III. 10. II Joh. 10. Die Synode von Laodicea verbietet can. 9. 32. 33. die Cömeterien oder sog. Martyrien der Häretiker zu besuchen, ihre Eulogien anzunehmen oder mit ihnen gemeinsam zu beten. Die Disputation!?

[3]) Act. XIX. 19.

ersten Zeiten ihrer Existenz angefangen sich das Recht und die Pflicht der Ueberwachung der Literatur beigelegt [1]).

Insbesondere wendete sich das Vertrauen in dieser Beziehung dem christlichen Rom zu, weßwegen der Oberpriester der christlichen Kirche von alter Zeit her die Ueberwachung der Literatur unter Zustimmung der Kirche sich angelegen sein ließ. Nach der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts ließ Paul IV. zwei sehr streng gehaltene Verzeichnisse in drei Klassen getheilter Bücher publiciren, deren Lesung und Aufbewahrung verboten wurde. Sein Nachfolger Pius IV. wendete sich in dieser Angelegenheit an das Concil von Trient. Nach einigen Gegenreden und Vorschlägen, dieselbe anderswohin, namentlich an einige Universitäten zu verweisen, wurde darauf eingegangen und eine Commission zu diesem Zwecke niedergesetzt. Da aber beim Schlusse der Sessionen die beschlossene Revision ihrer Arbeiten nicht mehr vorgenommen werden konnte, wurde die Vollendung des Werkes dem heiligen Vater übertragen [2]). Was Pius IV. in Folge dieses Auftrages begann, ist von den späteren Päpsten fortgesetzt worden mittels der Congregation des Index, welche nach gewissen leitenden, allerdings sehr dehnbaren Grundsätzen (regulis indicis) verfährt, dieselben aber nachweisbar noch nicht verletzt hat. Die anfängliche Eintheilung der Bücher in drei Klassen wurde unter Alexander VII. als unpractisch aufgegeben. Die Kirche, welche für die Wahrung des christlichen Glau-

---

[1]) Tertull. de bapt. c. 17. Cyprian. ep. 41. Can. apost. c. 59 (60). Das Conc. Nic. in Bezug auf die Schriften des Arius Socrat. h. e. I. 6. Sozom. h. e. I. 21. Das decretum Gelasianum. Leo I. und die Schriften der Priscillianisten u. s. w.

[2]) Conc. Trid. sess. XVIII. XXV.

bensdepositums und der Reinheit der christlichen Sitten zu sorgen hat, kann übrigens so wenig, als der Staat, dem weit stärkere Mittel zu Gebote stehen, im Princip auf ihr Verwarnungsrecht in dieser Beziehung verzichten, wenn dasselbe auch nur im beschränkten Maße geübt werden kann, was in Bezug auf sehr viele Rechte und Pflichten der Fall ist.

Das Verbot von Schriften ist an und für sich keine Strafe für die Verfasser derselben, sondern eine Vorsichtsmaßregel für die christliche Gemeinde, durch welche sie nach Möglichkeit von Nachtheilen, welche von dieser Seite her drohen, bewahrt werden soll [1]). Den festgesetzten canonischen Strafen verfallen nur die Leser verbotener Bücher [2]). Infallibilität

---

[1]) Der Erzbischof von Rossano (später Papst Urban VII.) äußerte auf dem Concil zu Trient unter Berufung auf Augustinus und Papst Gelasius, die von Einigen zum Zwecke der Selbstvertheidigung gewünschte Citation der Autoren sei nicht erforderlich, non si trattando di condannare gli autori, ma solo di statuire una legge, per cui qualque loro scritto s'allontanasse dalla nostra republica si come ad essa nocivo. Die Verfasser könnten ganz unschuldig sein, so daß gar kein Grund vorhanden wäre, sie zur Selbstvertheidigung aufzufordern. Palavicino dell' istor. del conc. di Trento. l. XV. c. 19. n. 11. Erklärung Benedikt XIV. in der Bulle Sollicita ac provida.

[2]) In Betreff der kaum über Leo X. zurückreichenden Bestrafung durch Ausschließung von der Kirche äußert Erzbischof Gousset: Cette excommunication n'est pas en vigueur dans la plupart de diocèses de France. theol. moral. t. I. p. 137. ed. 7. Bischof Martin bezeichnet wegen mangelnder authentischer Promulgation die Sache als zweifelhaft. Lehrb. d. kath. Moral p. 291. 2. Aufl. Nach den Grundsätzen aber: lex dubia non obligat, onera sunt restringenda träte diese Bestrafung nicht ein. Indessen kann dieser Defect, wenn es angemessen erscheint, leicht durch den Diöcesanbischof beseitiget

wird von der Index-Congregation nicht angesprochen. Etwa vorkommende Fehlgriffe, die in allen Sphären gemacht werden, und selbst der Mißbrauch könnten das Recht nicht aufheben. Ueber die Opportunität der Ausübung desselben haben nicht die Untergebenen, sondern die Vorgesetzten zu entscheiden. Indessen ist es eine Unmöglichkeit, von einem Einzigen Punkte aus den breiten Strom der modernen Literatur zu überblicken, weßwegen in Rom die Decentralisation, welche allerdings auch ihre Schwierigkeiten hat, beschlossen worden ist [1]). Die Landesbischöfe können unter Anderem in jedem einzelnen Falle, weil sie der Sache näher stehen, viel leichter darüber Aufschluß sich verschaffen, ob nicht vielleicht eine Schrift erst durch Censurirung eine unverdiente Bedeutung erhalte, während sie ohne beachtenswerthe Gefahr todtgeschwiegen werden kann. Es gehört übrigens jetzt Muth zur Unterordnung unter kirch-

---

werden. Diesem wird auch in der Regel die etwa als nothwendig sich darstellende Action gegen die Verfasser auf den Index gesetzter Schriften überlassen.

[1]) In Deutschland allein erscheinen jährlich 8—10,000 Werke, und im Jahre 1852 erschienen 2074 Zeitungen und Zeitschriften, während in England und Nordamerika die periodische Presse noch bedeutender ist. Das mandatum Leonis XII. sub die 26 Martii 1825 sagt daher: Prorsus impossibile est, libros omnes noxios incessanter prodeuntes in Indicem referre. Den kirchlichen Obern wird deßwegen aufgegeben: propria auctoritate illos e manibus Fidelium evellere. Nach einem Decret der Indexcongregation vom 24. Aug. 1864 sollen sie dies, damit man nicht einen Defect der Jurisdiction geltend machen könne, tamquam Apostolicae Sedis Delegati thun. Ad Apostolicum autem Judicium ea deferantur opera et scripta, quae profundius examen exigant, vel in quibus ad salutarem effectum consequendum Supremae auctoritatis sententia requiratur.

liche Maßregeln und die Versuchung, namentlich auf Kosten Roms einen Namen anzustreben, ist sehr groß, da für den Renitenten stets große Worte, Auszeichnung und eine unblutige Martyrkrone bereit stehen. Für Deutschland haben indessen wegen der daselbst bestehenden eigenthümlichen Verhältnisse schon seit längerer Zeit unzweifelhaft kirchlich gesinnte Männer eine größere Nachsicht in Anspruch genommen [1]).

§. 107.

Der christliche Glaube und der Fortschritt.

Der christliche Glaube ist kein Hinderniß, sondern eine Aufforderung zum Fortschritte, denn der Gott der Christen ist ein Gott des Fortschrittes. In sich selbst stets derselbe bleibend erneuert er Alles [2]). Alle seine Thaten im Reiche der Natur und des Geistes sind Thaten und Lehren des Fortschrittes, welchen er zum allgemeinen Weltgesetz gemacht hat.

Der mosaische Bericht über die sechs Schöpfungsperioden, welcher in den Schichten der Erde nachgeschrieben ist, bezeugt einen Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen, von der Schöpfung der Substanzen zur Bildung des Kosmos aus denselben, und im Einzelnen vom minder Vollkommenen zum Vollkommneren, vom Mineral- und Pflanzen- zum Thierreiche mit aufsteigender Ordnung der

---

[1]) Unter Andern Joh. Reuter S. J. in seiner theol. moral. in aula theolog. S. J. Treviris publice exposita, welche mit Vorwissen des Provincial- und Generalobern (de Wymar und Ricci) erschienen ist. Ed. 2. a. 1756. tom. I. p. 63 sq. Der Verfasser beruft sich seinerseits auf Pichler, Layman, Engel, Reiffenstuell u. s. w.

[2]) Ps. CI. 26.

Gattungen und Arten bis nach gänzlicher Vollendung des großen Tempels des Universums der Priester desselben, der Mensch ins Dasein gerufen wurde. Die **Natur** ist nun zwar im Allgemeinen in sich abgeschlossen und im Großen und Ganzen immer dieselbe [1]). Aber der Mensch ist nach der Lehre der Offenbarung zum Herrn derselben bestellt. Er soll daher dieselbe immer mehr sich unterthan machen, die Elemente zügeln und beherrschen, die Cultur des Bodens immer weiter tragen und den irdischen Stoffen die Signatur des Geistes aufdrücken durch Industrie und Kunst, und so das Werk des Schöpfers fortsetzen in seiner Weise. Nach dem Glauben des Christen wird die der Vergänglichkeit unterworfene Natur sogar vom Dienste der Verwesung einst erlöst und mit den Kindern Gottes in Freiheit verherrlichet werden, womit sie zu ihrer höchsten Vollkommenheit fortschreitet [2]).

Das **geistige** Reich Gottes ist zuerst vorherrschend ein Reich des Vaters, dann des Sohnes, welcher es einer größeren Vollkommenheit entgegen führt, und zuletzt des die Vollendung bringenden heiligen Geistes. Die Religion erscheint anfänglich als patriarchalische Stammes-Religion mit einfacher Gotteslehre und einfachem Familien-Cult ohne Tempel und Priesterthum. Das mosaische Gesetz erweitert und specialisirt die Glaubens- und Sittenlehre und den Cult, welchen es mit symbolischen und typischen Ceremonien umgibt. Die Propheten haben in den Geist der nun nicht mehr von Schaddai, sondern von Jehova kommenden Offen-

---

[1]) II Petr. III. 4.

[2]) Rom. VIII. 21. Act. III. 19—21. II Petr. III. 7—13. Apoc. XXI. 1—2.

barung eingeführt und das kommende Bessere mit fortschreitender Klarheit verkündiget. Den Fortschritt von der Stammes- und National- zur Weltreligion hat uns Christus gebracht, nicht mehr bloß ein Prophet und Gesandter, sondern der Sohn des lebendigen Gottes, zugleich conservativ in Bezug auf das Wesentliche, aber fortschreitend in organischer Entwicklung zu einer höheren Stufe. Und dieses Gesetz des organischen, nicht zerstörenden und bloß äußerlich mehrenden Forschrittes, welches er in sich selbst vorgebildet [1]), hat er auch zu einem Grundgesetze seines eigenen Reiches gemacht, welches wachsen soll in Weise des ausgestreuten Samens und eines grünenden, fruchtbringenden Baumes [2]). Darum hat die christliche Kirche den mit dem Buddhismus ähnlichen Quietismus von sich ausgeschlossen und huldiget dem Grundsatze: „Nicht fortschreiten wollen heißt soviel, als rückwärts gehen," da das Geschöpf nie unveränderlich, die Vollkommenheit ein immerwährendes Ringen nach derselben, der Erkenntnißgegenstand unendlich, die Gottesliebe stets einer Steigerung fähig, die Gottähnlichkeit nie vollkommen erreichbar ist. Das Christenthum verbietet nur Einen Fortschritt, nämlich den Fortschritt in der Unwahrheit der Erkenntniß und des Lebens [3]).

---

[1]) Luc. II. 52.

[2]) Marc. IV. 26 sq. Mt. XIII. 24—30. XXIV. 24. Joh. XVI. 7—15.

[3]) Dieser letztere Fortschritt ist es, mit welchem Pius IX. sich nicht aussöhnen und zurechtsetzen (reconciliare et componere) will. Syllabus n. 80. Mit dem, was wahr und recht und wahrhaft segenbringend ist, braucht nur der Lügner, der Ungerechte und der Feind des menschlichen Geschlechtes sich auszusöhnen. Handelt es sich aber wirklich um einen wahren Fortschritt, so darf die Kirche nicht hinten nachhinken, sondern muß vorangehen. Dem maßlosen

Was die christliche Kirche auf ihrem eigenen Gebiete anerkennt und hochschätzt, kann sie auf anderen Gebieten nicht verwerfen. Sie ist daher keine Feindin der steigenden Cultur, insoferne diese ein wahrer und wirklicher, kein bloß scheinbarer und erlogener Fortschritt ist, keine Feindin weltlicher Bildung und materiellen Vorwärtsgehens. Je höher die Achtung und Werthschätzung alles Wahren, Edlen und Guten, je höher das menschliche Geistes- und Gemüthsleben überhaupt sich steigert, desto mehr kann sie erwarten, daß die geistigste und am meisten veredelnde Religion unter den Menschen Eingang finden werde. Die Schulen, von der Volksschule angefangen bis zu den höchsten Bildungsanstalten sind aus ihr hervorgewachsen [1]). Unter den Erfindern der Buchdruckerkunst ist ein christlicher Mönch, und die ersten Druckwerke sind die Bibel und religiöse Schriften gewesen. Die christliche Kirche sucht den Verkehr aller Nationen mit einander, denn sie hat die Verheißung, daß sie alle in die Hürde des Herrn eingehen werden. Sie spricht daher ihren Segen über die neuen Verkehrsmittel. Sie fördert die Cultur des Bodens, denn sie bedarf des Brodes und Weines zum heiligen Opfer. Sie fördert die Industrie und Kunst, denn sie bedarf des Gotteshauses, welches durch sein Hervorragen über die gewöhnlichen menschlichen Wohnungen die Majestät Gottes symbolisiren soll, der Glocke, um die Gläubigen zur Andacht zu rufen, der kirchlichen Gewande und Gefäße und ver-

---

Fortschritte gegenüber gleicht eine ehrliche und verständige Reaction der Contractionskraft, ohne welche die Expansionskraft im Weltall nur zerstörend wirken würde.

[1]) Ueber die Trennung der Schule von der Kirche s. das Schreiben Pius IX. an den Erzbischof von Freiburg v. 14. Juli 1864.

schiedenartiger Zier, um die religiösen Geheimnisse würdig zu feiern, sie bedarf der Darstellungen des Himmlischen in Bildern und Sculpturen, der Orgel, welche die Töne aller Musikinstrumente in sich vereiniget, und der frommen Gesänge.

§. 108.

Der christliche Glaube und die Wissenschaft.

Der abtrünnige Kaiser Julian verbot den Christen die Beschäftigung mit den Wissenschaften, ohne Zweifel weil er ihre Neigung zu denselben und den Nutzen kannte, welcher daraus für das Christenthum gezogen werden konnte. Die Abgefallenen unserer Zeit dagegen erklären die christliche Religion für eine natürliche Feindin der Wissenschaft und glauben jene durch diese zu Grunde richten zu können, so daß nach ihrer Ansicht die Beschäftigung mit der Wissenschaft und die Anhänglichkeit an das Christenthum gegenseitig sich ausschließen. Indessen stellt schon ein Blick auf die unläugbare Thatsache, daß jede Nation, so barbarisch sie auch sein mag, mit der Annahme des Christenthums alsbald in die Reihe der Culturvölker eintritt, und daß das christiche Europa durch wissenschaftliche Bildung und geistige Ueberlegenheit vor allen andern Nationen der Erde sich auszeichnet, diesen angeblichen Antagonismus sehr in Frage. Ueberall gibt es Trägheit, Gleichgiltigkeit gegen geistige Bildung, Furcht und Besorgniß, die gewonnenen Ueberzeugungen oder Vorurtheile aufgeben zu müssen, darum gibt es auch unter den Christen, ohne daß sie aber in ihrer Religion hiezu einen Grund hätten, Verächter der Wissenschaft [1]). Allein diese fehlen auch unter den

---

[1]) Clem. Alex. strom. I. p. 241. Potter. Oxon. 1708.

Gegnern des Christenthums nicht. Doch wenden wir uns vom Allgemeinen zum Besonderen.

Ist die christliche Religion, wie wir früher gezeigt haben, keine Feindin der Vernunft, so kann sie auch keine Gegnerin der Philosophie sein, denn diese ist das Erzeugniß der entwickelten und gebildeten Vernunft. Es muß vielmehr in dem Christenthum eine mächtige Anregung zum philosophischen Forschen liegen, wenn nach der Behauptung älterer und neuerer Philosophen die Verwunderung die Mutter der Philosophie ist, denn was kann es staunenerregenderes geben, als die christliche Lehre, daß der schwache Mensch die Ordnung der göttlichen Schöpfung stören konnte und daß Gott Mensch geworden, um diese Störung wieder aufzuheben. Schon die Kirchenväter sind daher Lobredner der Philosophie. Sie ist nach ihnen ein höchst werthvoller Besitz, auch in den Augen Gottes, weil sie zu Gott hinführt [1]. Sie war für die Heiden eine Vorbereitung zum Christenthume, wie das mosaische Gesetz für die Juden, und hat ihre Ohren vorläufig für die Verkündigung des Evangeliums empfänglich gemacht. Gott ist primär der Urheber der Offenbarung, secundär der Philosophie [2]. Die Väter glauben an eine Vereinbarkeit dieser mit jener und an eine gegenseitige Unterstützung beider, wenn der Offenbarung der Vorrang nicht streitig gemacht wird [3].

---

[1]) *Μεγιστον κτημα και τιμιωτατον θεῳ.* Justin. dialog. c. Tryph. c. 2.

[2]) Clem. strom. I. 5. VI. 5. 6. Sein Ausspruch: *Τι γαρ ἐστιν Πλατων ἡ Μοισης ἀττικιζων;* strom. I. 22. cf. VI. 8., wozu sich in den platonischen Schriften allerdings Anhaltspunkte finden, ist wohl nicht exclusiv zu fassen.

[3]) Clem. strom. VI. 7. I. 2. Augustin. de vera relig. c. 5. de civ. Dei VIII. 1. enarrat. in ps. 135. n. 8.

Die Scholastiker haben von dem aristotelischen Systeme und dessen nichtchristlichen Erklärern einen umfassenden Gebrauch gemacht. Die bei weitem meisten neueren Theologen theilen die Ansicht der älteren. Magddienste werden von der Philosophie nur in dem Sinne verlangt, daß sie eine Dienerin der göttlichen Offenbarung sein soll, wie dies auch die Theologie selbst ist, ein Ehrendienst, dessen sich Niemand zu schämen hat [1]). Der christliche Philosoph, welcher seine Persönlichkeit nicht in eine rationalistische und gläubige theilen kann, und dessen Philosophie eben seine von ihm unzertrennliche wissenschaftliche Denkweise ist, wird daher wohl vielleicht von den der Offenbarung entnommenen Beweisen, aber nicht von den geoffenbarten Wahrheiten selbst absehen und auf das Gerathewohl an die Forschung und Untersuchung gehen. Eine Förderung der christlichen Wissenschaft aber steht nur von der Philosophie selbst zu erwarten, nicht von den einzelnen philosophischen Systemen, als solchen, wegen ihres individuellen, meist von der Zeitströmung abhängigen und somit beschränkten Characters, zu welchem sich mitunter eine sceptische, materialistische oder pantheistische Richtung gesellt, was auch in der neueren Zeit eine unbedingte Vereinbarung derselben mit dem Christenthume zur Unmöglichkeit macht [2]). Dieses aber

---

[1]) Wie die Philosophie die Herrin der liberalen Disciplinen, so ist die göttliche Weisheit (nicht die Theologie) die Herrin der Philosophie. Clem. strom. I. 5.

[2]) Sowie Clemens strom. I. 7, so haben auch die andern Väter das ἐκλεκτικον zu ihrem System erkoren. Schelling sagt in seiner ersten, zu Berlin gehaltenen Vorlesung und öfter in seiner Philosophie der Offenbarung, daß die philosophischen Systeme der Neuzeit mit der Offenbarung im Widerspruch stehen.

durch die Philosophie ersetzen und hiemit überflüssig machen zu wollen ist ein eitles Bemühen, denn die Menschheit bedarf sozusagen einer demokratischen Wahrheit für Alle, keiner aristokratischen für verhältnißmäßig wenige gebildete und bevorzugte Geister, sie bedarf derselben nicht bloß zur Befriedigung des Wissenstriebes, sondern insbesondere zur Regelung und Ordnung des Lebens, sie bedarf einer Autorität, keiner bloßen Beweisgründe, sie bedarf namentlich einer alsbaldigen, nicht fort und fort hinausgeschobenen Lösung des Räthsels ihres Daseins, auf daß Jeder unverzüglich an die Erfüllung seiner Lebensaufgabe zu gehen im Stande ist, denn kurz ist die Strecke von der Wiege bis zum Grabe.

Die Geschichte erhält durch die Offenbarung, welche selbst eine höhere Art von Geschichte ist, ihren Anfang, ihren Mittelpunkt und ihr Ziel. Ohne dieselbe läuft sie in die dunklen Nebel unbestimmter Sagen zurück und in das unbegrenzte Meer zweck- und sinnlosen menschlichen Schaffens und Leidens hinaus. Die Geschichte selbst ist nicht das Alles ausgleichende Weltgericht, da dies kein irrendes, willkührliches, leidenschaftliches und selbst nicht zum Abschlusse kommendes Gericht sein kann. Der Mittelpunkt der Geschichte, der Urheber der christlichen Religion, ist durch die Resultate geschichtlichen Forschens nicht, wie man vorgibt, bedroht. Hätten diejenigen, welche die Person Jesu Christi einer kritischen Behandlung unterworfen, die Absicht, Geschichte, nicht einen Roman zu schreiben, und einen durch geschichtliche Forschungen geübten Blick, so würden sein schon Jahrhunderte vor seiner Geburt in bestimmten, leicht erkennbaren Umrissen aufgezeichnetes Leben, die Fülle der Zeiten, in welcher er erschienen, die göttlichen

Eigenschaften, welche in seinem Wandel wie verkörpert sich darstellten, seine allerdings eigenthümliche, aber seiner Mission vollkommen entsprechende Größe, die Einfachheit, Erhabenheit und Tiefe seiner Lehre, deren Ausbreitung, Erhaltung und Alles umgestaltende Kraft sie überzeugen, daß sie es nicht mit einem Betrüger oder Betrogenen, nicht mit einem Schwärmer oder Idealisten zu thun haben. Gerade die geschichtliche Forschung könnte es ihnen unzweifelhaft machen, daß jeder Irrthum, jede Fälschung und Fiction, weil eine Nachbildung, die Wahrheit und Wirklichkeit zur Voraussetzung habe.

Wenn der Naturforscher erwägt, daß die Natur noch immer ein ungelöstes, großes Räthsel ist, daß er fortwährend mit einer unbekannten Größe, welche er Kraft nennt, rechnet, daß das Organ und Mittel seiner Wahrnehmungen, der Sinn und das Experiment auf die sinnliche Sphäre beschränkt sind, und wenn er in Folge dessen nicht über die Grenzen seines Gebietes, nämlich das Physische und Natürliche hinausgeht und deßwegen, weil er darin das Metaphysische und Uebernatürliche nicht findet, nicht auf die Nichtexistenz desselben einen Schluß zieht: so wird er kaum mit der Offenbarung, deren Gegenstand das Letztere ist, in eine Collision kommen [1]). Er kann aller-

---

[1]) Der angebliche Widerspruch der Naturwissenschaft mit der Offenbarnng wegen der darin ausgesprochenen Bewegung der Sonne, die übrigens nicht ganz unbeweglich ist, beruht auf einem Mißverständnisse der Bibel, die eben zu Menschen menschlich redet. Die Resultate der nun weiter fortgeschrittenen Naturforschung sind im Ganzen der mosaischen Cosmogenie viel günstiger, als die früheren. Die anfangs angenommene Zahl der Menschen-Racen wurde immer mehr reducirt, bis diese Abminderung bei Manchen in die Einheit

dings, wenn er die Materie bloß als das nimmt, als was sie den Sinnen erscheint, in den Materialismus, sowie auch, da die auf Einzelnes beschränkte sinnliche Wahrnehmung bei der Möglichkeit zahlloser Ausnahmen keine allgemeine Giltigkeit ansprechen kann, in den Scepticismus gerathen. Aber dieses ist nicht unumgänglich nothwendig. Vielmehr steht dem gläubigen Naturforscher der Weg offen, in der Natur, welche ein Werk des Geistes ist und dessen Spuren an sich trägt, wenn auch nicht strenge Beweise, so doch Analogien zu finden, welche die Annahme der geoffenbarten Wahrheiten erleichtern [1]).

Die Offenbarung berichtet, daß die Vielheit der Sprachen eine Strafe des Himmels sei und daß die Menschen ursprünglich nur Eine Sprache gesprochen haben, was durch die fortschreitende Sprachforschung immer mehr bestätiget wird, welche in allen Zungen denselben Geist, dieselbe Logik der Sprache, in den mannichfaltigen Sprachformen dieselben Wurzeln findet [2]). Deßwegen ist aber der Offen-

---

zurück ging, nachdem sie die Arten als bloße Varietäten erkannt hatten. Die neueren Forschungen über das Alter der Welt sind weder abgeschlossen, noch genügend bewährt und ihre Resultate werden wohl schließlich noch als mit der Bibel vereinbar sich darstellen.

[1]) Es gibt solche nicht bloß in Bezug auf das christliche Grundgeheimniß der Trinität, sondern selbst auch in Bezug auf die eucharistische Transsubstantion. Die chemischen Verwandlungen gehen auch auf vollkommene Veränderung der Substanz ohne Aenderung der Form bei organischen Körpern in Berührung mit Materien von überwiegender Kraft. (Einwirkung gewisser Mineral-Säuren auf Faser, Stärkmehl, Pflanzenstoffe überhaupt; Gährung.)

[2]) Man hat bereits begonnen, die 2—3000 Sprachen und Mundarten, welche man kennt, auf drei Sprachfamilien zurück zu

barungsgläubige, welcher allem Bestehenden, also auch den verschiedenen Sprachidiomen ihr Recht zuerkennt, kein Gegner des Sprachstudiums. Das Kreuz des Erlösers trug eine Aufschrift in drei Sprachen, in deren zweien die heiligen Bücher abgefaßt sind, während die dritte, ehedem eine Welt- und Gelehrtensprache, die der römisch-katholischen Kirche ist. Allen Völkern aller Zungen soll (was am ersten christlichen Pfingstfeste vorgebildet worden) das Evangelium verkündet werden und alle sollen Gott in allen Sprachen loben und verherrlichen. Bis zu dieser Stunde sind die Uebertragungen der heiligen Schrift, des Vaterunser und mehrerer Kirchengebete in fast alle Sprachidome Eine der Hauptquellen für die Sprachforschung.

Gegen keine der wissenschaftlichen Methoden, weder gegen die analytische, noch die synthetische, weder gegen die unvollkommene sachliche, noch gegen die vollkommenere systematisirende, noch gegen die mit strengerem Ernste auf Einheit ausgehende organisirende verhält sich die Offenbarung exclusiv. Sie gestattet auch, ja fordert das Untersuchen und Prüfen ihres Inhaltes, nur verbietet sie das Herantreten an Alles mit der Präsumtion der Unwahrheit desselben. Sie will überdies, daß der Mensch sich moralische Gewißheit verschaffe, nur soll er nicht physische oder metaphysische Gewißheit in Bezug auf das verlangen, was, wie die freie göttliche und menschliche Thätigkeit, nicht unter den zwingenden Natur- und logischen Gesetzen steht. In der katholischen Kirche ist die scholastische Methode bei ver-

---

führen, welche man unterscheidet, je nachdem den Worten eine wechselnde Bedeutung gegeben wird durch Flexion oder die Stellung oder durch äußeren Zuwachs.

schiedenen Anlässen gebilliget und gegen Angriffe in Schutz genommen, aber die Befolgung derselben nie zur Pflicht gemacht worden, wie auch die Urheber derselben nirgend die Absicht ausgesprochen haben, ihre Art und Weise der Behandlung der Wissenschaft zu einer stereotypen Form für alle Zeiten machen zu wollen.

Die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung ist verschieden von der Freiheit der Publikation der wirklichen, vermeintlichen oder angeblichen Resultate derselben. Nur dieser, nicht aber jener kann äußerlich entgegen getreten werden. Wo keine Autorität und hiemit volle Gleichberechtigung Aller ist, muß eine unbedingte Freiheit zugestanden werden, wenn diese auch in Zügellosigkeit und Anarchie ausarten sollte. Die katholische Kirche dagegen macht das Princip der Autorität auch den literarischen Erscheinungen gegenüber geltend, insoferne sie von ihnen berührt wird, was durch ihr Wesen gefordert ist. Sie hat daher zu einer Zeit, in welcher selbst die weltlichen Regierungen die umfassendsten Präventivmaßregeln handhabten, die Censur angeordnet. Nachdem aber die früheren Verhältnisse sich geändert haben, insbesondere nachdem die Preßfreiheit in den meisten Ländern Eingang gefunden, erscheinen die bei weitem meisten Schriften jeden Inhalts unbeanstandet ohne Approbation und die Repreßivgewalt der Kirche beschränkt sich auf die Ueberwachung der Literatur und die Kennzeichnung einzelner literarischer Werke. Unsere Zeit, in welcher dringender, als sonst, geistige Abhärtung gegen widrige Einflüsse dem Christen geboten ist, heischt wohl in dieser Beziehung die größte Vorsicht, Klugheit und Mäßigung, aber nicht das Aufgeben einer rechtlichen Befugniß, welche jedem Kirchenobern um so mehr zustehen

muß, als selbst die ehedem nur von Gelehrten in einer fremden Sprache geführten Schulstreitigkeiten nun durch den Gebrauch der Vulgärsprachen mitten in das große Publikum hineingetragen zu werden pflegen und die kirchliche Einheit bedrohen.

§. 109.

Der christliche Glaube und die Toleranz

Die in unserer Zeit oft mißverstandene und mißdeutete Toleranz ist nichts Anderes, als die Uebung der Gerechtigkeit auf religiösem Gebiete, welche wohl auch, wenn wegen obwaltender Verhältnisse und Umstände das streng geforderte Recht zum Unrechte würde, durch das der gegenseitigen Achtung beigemischte Element der Liebe in der veredelten Form der Billigkeit erscheint. Der Tolerante beugt sein Haupt unter Gottes weise und gerechte Zulassung, welcher die Verschiedenheit einander widersprechender Religionen zur Strafe, Reinigung, Entwicklung und tieferen Erfassung der religiösen Wahrheit duldet. Er verlangt von Andersgläubigen nur, daß sie seine eigene wirkliche Unabhängigkeit von ihnen und ihre wirkliche Abhängigkeit von ihm anerkennen und dieser Erkenntniß gemäß handeln, und ist dabei stets bereit, seiner eigenen Abhängigkeit von ihnen gewissenhaft Rechnung zu tragen. Er weiß sich also nicht bloß berechtiget, sondern auch verpflichtet und ist eben darum wahrhaft freisinnig. Der Intolerante dagegen will die göttliche Zulassung mit allen zu Gebote stehenden, auch unrechtmäßigen Mitteln eigenmächtig aufheben, und fordert, was ihm nicht gebührt, und leistet nicht, was er schuldig ist.

* Das Aufgeben wohlbegründeter und nothwendiger Rechte, das Liebäugeln mit jeder Tagesmeinung, Character-

losigkeit, Stupidität, Indifferentismus, Feigheit gegenüber der sogenannten öffentlichen Meinung, Heuchelei, das in unseren Tagen so wohlfeile, selbst einträgliche Freisinnigthun ist nicht Toleranz.

Die Behauptung, jede geoffenbarte, also auch die christliche Religion sei eine Schule der Intoleranz ist eine Verläumdung. Die christliche Wahrheit ist allerdings intolerant, wie jede andere Wahrheit, welche die Unwahrheit und den Irrthum von sich ausschließt, und ist schlechthin intolerant, wie derjenige, von welchem sie ist, Gott, der nicht Seinesgleichen neben sich dulden kann, wie Christus, den man in Rom nicht in das Patheon aufnahm, weil er keinen andern Gott neben sich haben wollte. Von ihr gilt auch das Sprichwort, daß Wahrheit Haß erzeugt. Deßwegen dürfen aber die Christen nicht unduldsam sein gegen die Un- und Irrgläubigen, welche mit ihnen dieselbe menschliche Natur theilen und Gottes Geschöpfe und für Gott bestimmt sind. Sie haben das Gebot der Gottesliebe, welches die Nächstenliebe in sich schließt, denn wer den Vater liebt, der liebt auch dessen Kind [1]). Sie haben auch das ausdrückliche Gebot der Nächstenliebe [2]) und zwar von demjenigen, welcher für die ganze Menschheit auf dem Calvarienberge sich geopfert hat. Es ist darum ein durchaus allgemeines Gebot, nach welchem die Christen nicht etwa nur ihre Glaubensgenossen, sondern auch Andersgläubige zu lieben haben [3]), wenn diese auch nicht bloß Andersgesinnte oder ihre Gegner, sondern selbst

---

[1]) I Joh. V. 1. IV. 20.

[2]) Mt. XXII. 36 sq.

[3]) Die Parabel vom barmherzigen Samaritan. Luc. X.

ihre Feinde wären, von welchen sie gehaßt und verfolgt werden [1]). Die oft gepriesene größere Duldung unserer Zeit darf nicht schlechthin als eine Frucht der modernen Cultur und Civilisation bezeichnet werden. Diese selbst ist eine Frucht des Christenthums und jene insbesondere nicht eine Wirkung der wechselnden, von Zufälligkeiten abhängigen natürlichen Sympathie, oder der sich nur von Beeinträchtigung enthaltenden, nicht Allen gegenüber möglichen Achtung, oder des unkräftigen, Vielen kaum zum lebendigen Bewußtsein zu bringenden Gemeingefühls, sondern der aus Gott stammenden und durch den Hinblick auf ihn stets neu sich belebenden christlichen Liebe, welche die allseitige Uebung der Gerechtigkeit und Billigkeit sichert und fördert.

Es gibt allerdings intolerante Christen, allein dies ist ein Fehler nicht des Christen, sondern des Menschen, welcher das christliche Gesetz nicht befolgt. Die auf Grund der Erfahrung und Geschichte versuchte Brandmarkung der ganzen christlichen Kirche mit dem Zeichen der Unduldsamkeit wird ohne Uebertreibung und Entstellung der Thatsachen und Herausreißung derselben aus dem Geiste der Zeit, nach welchem sie zu beurtheilen sind, stets resultatlos bleiben. Vor dem ungeheueren Blutstrome, welcher in den ersten drei Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung aus den Adern von Millionen hingeschlachteter Christen geflossen, müßte der geübteste Lügner erröthen, wenn er läugnen wollte, daß dieselben tolerant gewesen. Die zahlreichen, mißhandelten, todesmuthigen, innig verbundenen, mitten unter Schaaren hilfebereiter Sklaven lebenden

---

[1]) Luc. VI. 27. 28. Mt. V. 44. Luc. XXIII. 34.

Christen waren es auch nicht gezwungen, sondern aus Grundsatz [1]). Was in der Folge nach freier Entfaltung des Christenthums geschehen, ist nicht Alles zu billigen, aber lange nicht so schlimm und allgemein, als man vorgibt. Religionskriege gehören nicht in das Bereich der Wirklichkeit, denn etwas Anderes ist der Vorwand und etwas Anderes der wirkliche Beweggrund und eigentliche Zweck, welcher stets bei solchen Kriegen sehr profaner Art gewesen. Die nach Glauben, Gesinnung und Leben wahren Christen verabscheuen jede Gewaltanwendung zur Stützung und Ausbreitung der Religion, für die bloßen Namenchristen aber ist der christliche Glaube kein so großes Gut, daß sie sich deßwegen den Gefahren, Wechselfällen und Leiden eines Krieges auszusetzen bereit wären. Was die Verfolgung und Bestrafung der sogenannten Ketzer anbelangt, so ist es unläugbar, daß die häretischen Secten und Einzelpersonen sich nicht auf das religiöse Gebiet beschränkt, sondern vielfach die Fundamente der Sittlichkeit, der Familie und des Staates angegriffen und nicht selten verbrecherische Thaten verübt haben, welche man nirgend und zu keiner Zeit unbestraft lassen dürfte. Der Zweck der kirchlichen Inquisition war Besserung und deren höchste Strafe die Ausschließung von der Kirche. Die spanische Inquisition, welche in beständiger Opposition mit dem Papste und dem hohen Klerus stand und den kirchlich approbirten Jesuitenorden aufhob, war ein Staatsinstitut, welches in der Folge dem Absolutismus diente. Die in den unausrottbaren menschlichen Leidenschaften wurzelnden religiösen Streitigkeiten (oft aber bloße Meinungsverschie-

---

[1]) Tertull. apologet. c. 37.

denheiten) geben allerdings bei unpassender Behandlung der ganzen Kirchengeschichte die Färbung eines fast zweitausendjährigen Streithandels. Dieser Schein aber zerfließt vor der Betrachtung der großartigen, gesellschaftliche Ordnung, Cultur und Sitte verbreitenden Wirkungen des Christenthums, vor dem Starkmuth der Apologeten und Martyrer, der erleuchtenden Wissenschaft der Väter und Lehrer der Kirche, den heroischen Tugenden der Heiligen, der Verfolgung der edelsten Zwecke der Humanität, den zahlreichen, Segen verbreitenden kirchlichen Instituten, den wunderbaren Wendungen der Ereignisse zur Erhaltung und Ausbreitung der christlichen Lehre u. s. w. Der Bekehrungseifer der wahren Christen ist allerdings groß und ihnen eigenthümlich, aber getragen von Gerechtigkeit, Schonung und Milde, denn es handelt sich darum, Herzen zu gewinnen und eine feste Ueberzeugung zu begründen. Ist es daher den Gegnern des Christenthums Ernst mit der Förderung der Toleranz, so können die Christen ohne Gefahr für ihre Religion einen edlen Wettstreit mit ihnen beginnen [1]).

---

[1]) Pius IX. verwirft allerdings in seiner Encyclika vom 8. Dec. 1864 die Gewissensfreiheit, sicherlich aber nicht die innere, welche jeglichem Verbote entrückt, ebensowenig die Cultusfreiheit, welche den Juden und Andersgläubigen selbst in Rom gestattet ist, sondern jene Freiheit vom Gewissen, vermöge welcher die Kirche in gröberer oder feinerer Weise verfolgt, Christus mit Frechheit oder scheinbarer Anerkennung und Hochachtung als Heuchler oder Betrüger oder Betrogener gelästert oder verhöhnt, oder das ganze Christenthum in das Bereich der Fabeln gestellt wird, um an die Stelle dessen, was noch Millionen heilig und ehrwürdig ist, etwas Religionsähnliches, das man ganz willkührlich, vielleicht bloß zum Scheine zusammengemacht hat, zu setzen, damit das Ideal der reli-

Von der theologischen Tugend der Hoffnung.

§. 110.

Begriff der Hoffnung überhaupt und der theologischen Tugend der Hoffnung insbesondere.

Die Hoffnung ist ein aus Verlangen, Vertrauen und Furcht zusammengesetzter Gemüthsaffect, weil ihr Gegenstand ein zukünftiges, mögliches, aber nicht vollkommen gesichertes Gut ist [1]).

Die theologische Hoffnung ist ein von Gott erwecktes, wirksames, mit unerschütterlicher Zuversicht, wenn auch (ohne besondere Offenbarung) nicht mit vollkommener Gewißheit verbundenes Verlangen nach dem von Gott uns verheißenen höchsten Gute, welches wir um der göttlichen Güte, Allmacht, Treue und um der Verdienste Christi willen erwarten.

* Von der bloß menschlichen Hoffnung unterscheidet sie sich insbesondere durch ihren Ursprung, ihren Gegenstand und ihr Motiv.

Die Hoffnung des Christen ist eine Tugend, weil sie als Verlangen und Vertrauen vorzugsweise dem Willen angehört, welchen sie gut macht, indem sie ihm die Richtung auf das höchste Gut, die bewirkende Ursache alles Guten gibt. Sie ist eine von Gott kommende Tugend [2]).

---

giösen Anarchie sich erwirklichen möge. Die kecke oder gleißnerische Willkühr des Indifferentismus und modernen Heidenthums ist gemeint.

[1]) Die Hoffnung ist de bono futuro possibili et difficili (arduo). Thom. in 3 sent. dist. 26. q. 1. a. 2. In 1. 2. q. 40. a. 1. 9. In der h. Schrift ist spes die res sperata Tit. II. 13, fundamentum Ps. LX. 4, actus Job. XIX. 27, habitus spei I Cor. XIII. 13.

[2]) Quoniam singulariter in spe constituisti me. Ps. IV. 10.

§. 111.
Das Verhältniß der Hoffnung zu den beiden anderen theologischen Tugenden.

Der Glaube steht im engsten Zusammenhange mit der Hoffnung, denn er ist die Voraussetzung [1]) und die Grundlage [2]) derselben und theilt mit ihr dieselben Motive und denselben Gegenstand, welcher für beide etwas Nichtgesehenes ist [3]). Vergegenwärtiget er daher nicht das Vergangene, sondern das Zukünftige, so gesellt sich der Erkenntniß leicht ein vertrauensvolles Verlangen nach demselben bei, wodurch der Glaube in Hoffnung übergeht. Diese kann darum nicht bloß durch jenen erweckt [4]), sondern auch mit ihm identificirt [5]) werden. Ohngeachtet ihrer engen Verbindung aber besteht zwischen beiden ein nicht bloß verbaler, sondern begrifflicher Unterschied [6]). Der Glaube kann ohne die Hoffnung bestehen, muß also ein eigenes, selbstständiges Sein haben. Er geht auf Gott als die Wahrheit und das Princip alles Wahren, die Hoffnung dagegen ist auf ihn als das höchste Gut und die Quelle alles Guten gerichtet. Der Glaube geht auf Gutes und Böses, Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, Eigenes und Fremdes, die Hoffnung nur auf

---

[1]) Quid sperari potest, quod non creditur? Augustin. enchir. c. 8.

[2]) Fides est sperandarum substantia (ὑποστασις) rerum. Hebr. XI. 1.

[3]) Quod attinet ad non videre, sive quae creduntur, sive quae sperantur, fidei speique commune est. Augustin. enchir. c. 8.

[4]) Credo carnis resurrectionem et vitam aeternam. Symb. apost.

[5]) Die lutherische fides ist certa in promissis Dei *fiducia*.

[6]) Distinquenda est fides a spe sicut vocabulo ita et rationabili differentia. Augustin. ench. c. 8.

Gutes, Künftiges und zu dem Hoffenden in Beziehung Stehendes [1]).

Die Hoffnung ist wenigstens ohne den Affect der natürlichen Liebe nicht denkbar, denn man verlangt und erwartet nur, was man liebt [2]). Ohne die Liebe wäre sie nicht nur ein wirkungs= und thatloses, sondern auch ein resultatloses Verlangen und Erwarten, denn das Ziel und der Zweck ist die Vereinigung mit dem höchsten Gute durch die Liebe. Dieser innige Zusammenhang der Hoffnung und der Liebe rechtfertiget aber die jansenistische Verschmelzung beider in Eine Tugend keineswegs, denn sie sind auch reel von einander verschieden. Ohne eine solche Verschiedenheit wäre ein Rangverhältniß beider nicht möglich [3]), könnte nicht hienieden die Hoffnung ohne den übernatürlichen Habitus der Liebe und jenseits die Liebe ohne die Hoffnung bestehen. Die Hoffnung geht auf Gott als das Princip der Beseligung, die Liebe zwar auch auf dasselbe Object, aber als das in sich höchste und unendlich liebenswürdige Gut [4]).

§. 112.

Das Object der christlichen Hoffnung.

Der primäre und nothwendige Gegenstand der christlichen Hoffnung ist nicht ein von Gott kommendes und von ihm verschiedenes, beschränktes [5]), sondern, da Gottes

[1]) Augustin. l. c.

[2]) Spes sine amore esse non potest. Augustin. l. c.

[3]) Die Charitas ist größer als die Hoffnung. I Cor. XIII. 13.

[4]) Darum ist die Charitas perfectus, die Hoffnung amor imperfectus (concupiscentiae). Thom. 2. 2. q. 17. a. 8.

[5]) Dies hienieden und jenseits zu hoffen ist der Antheil der Völker, welche die göttliche Offenbarung nicht kennen.

Güte und höchste Gabe so groß sein muß, wie sein Wesen, ein unendliches Gut, also Gott selbst, seine Anschauung und sein Genuß [1]). Nur dieser ist wahrer Gotteslohn, ein Gut, welches alles Gute in sich schließt und daher allein das menschliche Herz vollkommen zu befriedigen vermag [2]).

Zu dem secundären und nothwendigen Objecte derselben gehören alle jene Mittel (insbesondere die Tugendmittel), ohne welche die Erlangung der ewigen Seligkeit nicht möglich ist [3]).

Accidenteller Gegenstand sind die irdischen, zur Heiligung und Beseligung nicht durchaus nothwendigen, aber möglicher Weise dazu dienenden, dabei aber auch dem Mißbrauche ausgesetzten Güter, welche eben deßwegen nicht um ihrer selbst, sondern nur als Mittel zur Erlangung der Güter der ersten beiden Klassen erwartet werden dürfen.

Das Gebet des Herrn umfaßt das ganze Object der christlichen Hoffnung. Die ersten drei Bitten sind auf das Ewige, die andern vier auf das Zeitliche in seiner Beziehung zu dem Ewigen gerichtet [4]).

---

1) Gen. XV. 1. Promittitur nobis conspectus Dei, veri Dei, summi Dei. Hoc enim bónum est, videntem videre. Augustin. serm. 10 de verb. Dom. Non minus aliquid a nobis sperandum est, quam sit ipse Deus. Thom. 2. 2. q. 17. a. 2.

2) Gott verspricht dem Moses seine Anschauung mit den Worten: Ostendam tibi *omne* bonum. Exod. XXXIII. 18. Dagegen Esth. V. 13.

3) Spes principaliter quidem respicit beatitudinem aeternam, alia vero, quae petuntur a Deo, respicit *secundario* in ordine ad beatitudinem aeternam. Thom. 2. 2. q. 17. a. 2.

4) Augustin. enchir. c. 114.

§. 113.
Von den Motiven der christlichen Hoffnung.

Motiv (formelles Object, Grund und Ursache) des actuellen Hoffens ist Gott[1]). Er ist es nicht durch einen Act, nämlich (wie die Jansenisten behaupteten) durch die unwiderstehlich wirksame Gnade, denn eine solche gibt es nicht, und auch der Widerstand Leistende kann noch Hoffnung haben, auch nicht (wie die Scotisten lehrten) durch sein Wesen allein, ebensowenig durch seine Eigenschaften allein oder durch die von ihm gewollte, incitirende Schwierigkeit der Erlangung des Gehofften.

In Bezug auf das Verlangen, welches der Hoffnung inne wohnt, ist Motiv Gott als das höchste Gut, nicht aber insoferne er es in sich (als solches ist er Motiv der Liebe), sondern für den Hoffenden ist, welcher darin seine volle Befriedigung sucht. Der Beweggrund des hoffenden Vertrauens ist im Allgemeinen die göttliche Hilfeleistung[2]), im Besonderen aber Gottes gütiges Wollen, sein unbeschränktes Wissen und Können, also die göttlichen Eigenschaften der Güte, des Erbarmens, der Allwissenheit, Allmacht und namentlich seiner Treue in Bezug auf die den Menschen gemachten Verheißungen[3]). Die Furcht

---

[1]) Domine tu es spes mea a juventute mea. Ps. LXX. 5. Cf. Ps. LX. 4. Jerem. XVII. 17.

[2]) Ps. CXVII. In Dei auxilio firmissimam spem collocare omnes debent. Conc. Trid. sess. 6. cap. 13. Objectum spei est uno modo beatitudo aeterna, alio modo auxilium divinum. Thom. in qu. disp. q. de spe. q. 17. a. 7.

[3]) Objectum formale spei est auxilium divinae *pietatis* et *potestatis*, propter quod tendit motus spei in bona sperata. Thom.

des hoffenden Christen hat ihren Grund in der göttlichen Gerechtigkeit, welche ihn wegen der Hindernisse der Erlangung der ewigen Seligkeit, nämlich wegen seiner eigenen Mangelhaftigkeit, Schwäche und Sündhaftigkeit besorgt macht.

* Wäre Gott nicht ein Gut, so würde man nicht danach verlangen, wäre er kein persönliches Gut, das sich geben kann und will, so könnte man nicht vertrauen, wäre er kein verlierbares Gut, so hätte man dessen Erlangung einfach zu erwarten, wie man nach der Nacht den Anbruch des Tages erwartet.

Dem Christen ist das Motiv der Hoffnung gewissermassen näher gerückt durch Jesus Christus [1]), der Ursache des Glaubensgrundes derselben [2]), welcher als Mensch, Erlöser und Heiland die breite und tiefe Kluft ausgefüllt hat, durch welche die gefallene Menschheit von der in Gerechtigkeit zürnenden Gottheit getrennt war [3]). Wir können Gott erkennen ohne unser eigenes Elend und so hochmüthig dessen Widerstand hervorrufen, oder unser eigenes Elend ohne Gott und so der Verzweiflung anheimfallen, oder auch mit gleichem Loose Gott und unser Elend aber ohne den Retter und Befreier von demselben. Da ist keine Hoffnung möglich. Aber Christus können wir nicht erkennen, ohne Gott als die Liebe zu erkennen, vermöge welcher er sich uns schenken will, ohne unsere Hilfsbedürftigkeit zu erkennen, welche den Herrn vom Himmel auf die Erde her-

---

l. c. a. 1. Teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem, *fidelis* enim est, qui repromisit. Hebr. X. 23.

[1]) Christus Jesus spes nostra. I Tim. I. 1. Tu spes perennis omnium. Hymn. in nativ. Dom.

[2]) Rom. XV. 13. Mt. XI. 27.

[3]) I Tim. II. 5.

abgerufen hat, ohne die Neuschaffung der gefallenen menschlichen Natur zu erkennen, welche die Bedingung der Realisirung der Hoffnung ist [1]). Der Gottmensch ist daher der Mittler auch in Bezug auf diese [2]) und hat darum versprochen, Alles (somit auch den Besitz des höchsten Gutes) den mit ihm innig Verbundenen geben zu wollen [3]).

§. 114.

Von dem Subjecte der Hoffnung.

Nur in einem Wesen, welches Glauben und Verlangen hat nach dem höchsten Gute, das es noch nicht besitzt, Vertrauen und Furcht, ist die Hoffnung möglich. Die Seligen des Himmels haben bereits die Anschauung Gottes [4]). Sie erwarten zwar die accidentelle Mehrung ihrer Seligkeit durch die Verherrlichung des Leibes, aber als etwas ohne Schwierigkeit Erreichbares und mit vollkommener Gewißheit. Sie sind daher nur im weiteren und uneigentlichen Sinne Subject der Hoffnung [5]). Deßgleichen der Gottmensch, Jesus Christus, für welchen die Glorie keine bloß mögliche, sondern gewiß war, und der nicht im Glauben, wie im Räthsel und Spiegel erkannte. Für die Seelen im Fegfeuer ist die ewige Seligkeit zwar zukünftig und nicht ohne Leiden erreichbar, aber vollkommen sicher

---

[1]) I Petr. I. 3. 21.

[2]) Sicut Dei filium, ita et filium hominis meminerimus, quia alterum sine altero *nihil spei* tribuit ad salutem. Hilar. hom. in Mt. c. 16.

[3]) Joh. XV. 7.

[4]) Spes autem, quae videtur, non est spes etc. Rom. VIII. 24.

[5]) Thom. q. disp. de spe. q. 18. a. 2.

gestellt [1]). Das Bewußtsein, in ihrer Unseligkeit für immer festgebannt zu sein, macht einen Theil der Strafe der Verdammten aus. Sie haben zwar einen formlosen Glauben und ein allgemeines Verlangen nach Glückseligkeit, aber sie können kein Vertrauen haben, zum Genusse des von ihnen gehaßten höchsten Gutes zu gelangen. Unwahr ist daher die origenistische Behauptung, daß sie, die Wiederbringung des Verlornen erwartend, noch Hoffnung haben können [2]).

Eigentliches Subject derselben ist daher nur der Mensch auf seiner irdischen Pilgerfahrt, der Wanderer, welcher eine Heimath sucht, der Säemann, welcher in Erwartung einer gesegneten Ernte den Samen ausstreut. Und auch der größte Sünder kann noch Hoffnung haben, da diese nicht durch die schwere Sünde, sondern nur durch ihren conträren Gegensatz verloren geht [3]). Selbst die Offenbarung seiner Verwerfung hätte er nicht als Prädestination, sondern als eine prophetische und bedingte Drohung aufzufassen [4]).

Das Erkenntnißvermögen zeigt dem Menschen den Gegenstand der Hoffnung und die Möglichkeit, durch Gottes Hilfeleistung und die zu Gebote stehenden Mittel und Kräfte die widrigen Hindernisse und Schwierigkeiten zu überwinden. Die empfindende Kraft wird von der beseli-

---

[1]) Spes illorum immortalitate plena est. Sap. III. 4.

[2]) Mortuo homine impio, nulla erit ultra spes et exspectatio sollicitorum peribit. Prov. XI. 7. Origenes tanto invenitur errare deformius et contra recta Dei verba perversius, quanto sibi videtur sentire clementius. Augustin. de civ. Dei XXI. 18.

[3]) Conc. Trid. sess. VI. c. 6.

[4]) Thom. de verit. q. 23. a. 8.

genden Schönheit des höchsten Gutes angezogen. Deßohngeachtet wurzelt die Hoffnung vorherrschend im Willen, denn sie ist nicht nur nach Art der Willensthätigkeit eine Bewegung zu einem von dem Hoffenden verschiedenen Gegenstande hin, sondern auch eine Tugend, welche aus dem guten Willen kommen muß. Das Maß der Erkenntniß ist daher nicht das Maß der Hoffnung, und das Dasein angenehmer Empfindungen nicht die Bedingung ihres Daseins.

§. 115.
Von der Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit der christlichen Hoffnung.

Die christliche Hoffnung ist nothwendig und die entgegengesetzte Annahme der von der Kirche mit Recht verworfene quietistische Irrthum, denn sie gehört zur Trias der theologischen Tugenden [1]), ist die Bedingung der Entsündigung, Rechtfertigung und Heiligung, welche dem nicht danach Verlangenden und sie nicht Erwartenden nicht zu Theil wird, sie ist bei der dem Guten zugewendeten Natur des Menschen eine Stütze des Gesetzes und eine Garantie der Erfüllung desselben, ein Heilmittel gegen Kleinmuth und Verzagtheit in Versuchungen, Leiden und Trübsalen und eine Quelle höherer, von Oben kommenden Stärke [2]), die Triebfeder des auf Annahme und Erhörung berechneten Gebetes, das Mittel zur Erlangung des Heiles [3]).

---

[1]) Catechumeni . . . fidem petunt vitam aeternam praestantem, quam sine spe et charitate fides praestare non potest. Conc. Trid. sess. VI. c. 7.

[2]) Isai. XL. 31.

[3]) Spe salvi facti sumus. Rom. VIII. 24.

Da die Hoffnung vorzugsweise Sache des Willens ist und der Mensch nicht so leicht zum Verlangen und zur Erwartung geistiger und überirdischer Güter sich erhebt, so ist ein Gebot in Bezug auf dieselbe möglich und angemessen und auch wirklich indirect (durch Verheißungen) und direct gegeben worden [1]). Der Mensch kann allerdings den Habitus der theologischen Hoffnung, welcher ein göttliches Gnadengeschenk ist, nicht aus sich hervorbringen, aber er kann dafür empfänglich sein, den Habitus in den Act überführen, er kann das hoffende Verlangen durch Abstraction von dem Irdischen und Hinkehr zu dem Ewigen, sowie das hoffende Vertrauen durch die Erinnerung an Gottes Allmacht, Güte und Treue in sich erwecken.

* Die Ausdrucksweise mancher Heiligen legt die Vermuthung nahe, daß in ihnen keine Hoffnung, sondern nur mehr Glaube und Liebe gewesen. Indessen sind ihre Worte nicht von einem bleibenden Zustande, sondern von einem vorübergehenden Acte zu verstehen, welcher eine momentane Anticipation eines jenseitigen Zustandes war.

§. 116.
Von den nothwendigen Eigenschaften der theologischen Hoffnung.

Die Hoffnung ist wohlgeordnet ihrem Gegenstande nach, wenn die ewige Seligkeit als das Höchste (der Zweck), das Uebrige als Mittel zum Zwecke und insbesondere das Irdische nicht als Haupt-, sondern als Nebensache erwartet wird [2]); sie ist es der Ursache ihres

---

[1]) Sperate in Domino. Ps. IV. 6. Cf. Ps. LXI. 9. I Tim. VI. 17. Hebr. X. 23.

[2]) Mt. VI. 33.

Entstehens und ihrer Realisirung nach, wenn der Mensch in dieser Beziehung sein Vertrauen nicht auf sich selbst, nicht auf ein Geschöpf, sei es auch noch so heilig und mächtig, sondern auf Gott allein setzt durch den Mittler Jesus Christus [1]). Gott bedient sich zwar anderer Geschöpfe und unserer eigenen Fähigkeiten, Anlagen, Kräfte und Werke als Anlässe, Mittel und Zwischenursachen. Dennoch ist es nur der Unendliche, von dem jede gute Gabe und namentlich das große Gut der Hoffnung und die Erfüllung dieser dem Unendlichen zugewendeten Erwartung kommen kann [2]).

Ist aber auch die christliche Hoffnung ihrem Ursprunge, Gegenstande und Fundamente nach göttlich, so ist doch ihre Form eine gott-menschliche, denn sie ist wirksam, indem die göttliche Thätigkeit die freie menschliche Thätigkeit und Mitwirkung nicht aufhebt, sondern vielmehr hervorruft [3]). Diese Eigenschaft stellt die Hoffnung in die rechte Mitte zwischen den in Trägheit Alles Gott überlassenden absoluten Prädestinationsglauben und die nur auf sich selbst rechnende pelagianische Agilität.

Niemand hat je auf den Herrn gehofft und ist zu

---

[1]) Non simus fidentes in nobis, sed in Deo. II Cor. I. 9. Bonum est sperare in Domino, quam sperare in principibus. Ps. CXVII. 8. 9. Cf. Ps. XVII. 3. Auf den Mittler ist hingewiesen II Cor. III. 4. 5.

[2]) Jac. I. 17. Thom. 2. 2. q. 17. a. 4.

[3]) Quotquot enim promissiones Dei sunt, in illo est, ideo et per ipsum Amen Deo ad gloriam nostram (τῳ θεῳ προς δοξαν δ' ἡμων). II Cor. I. 20. Cf. II Petr. I. 10. Die guten Werke sind nothwendig nicht bloß necessitate praesentiae als Erweise des rechten Glaubens, sondern auch necessitate efficientiae als Ursachen der ewigen Seligkeit. Conc. Trid. sess. VI. c. 16.

Schanden geworden [1]). Die Hoffnung des Christen ist daher trotz aller Gefahren und drohenden Uebel [2]) fest und unerschütterlich und vertrauensvoll, denn sie ist ein sicherer Anker, welcher nicht auf dem beweglichen Sande menschlicher Versprechungen, sondern auf dem festen Grunde beschworener göttlicher Verheißungen ruht [3]). Sie schließt die absolute, aber nicht ganz die relative und moralische Gewißheit aus.

Deßohngeachtet ist die Forderung der Reformatoren unbegründet, daß man (ohne specielle Offenbarung) seines Heiles ganz sicher sein solle. Der hoffende Christ fürchtet [4]), weil die Verheißungen Gottes bedingt sind und er seiner Schwäche sich bewußt ist. Er fürchtet nicht Gott als ein Uebel, sondern als ein Gut, welches in seiner strafenden Gerechtigkeit sich ihm entziehen kann. Seine Liebe zu demselben ist die Ursache seiner Furcht [5]). Diese gründet in der göttlichen Gerechtigkeit, das hoffende Verlangen und Vertrauen dagegen in anderen göttlichen Eigenschaften, weßwegen diese Affecte sich nicht gegenseitig ausschließen und die Furcht mit der Tugend der Hoffnung nicht nur nicht in Widerspruch steht, sondern vielmehr als Stütze des rechten Lebens, mit ihr zusammen-

---

[1]) Eccli. II. 11.

[2]) Job. XIII. 15. Ps. XXVI. 3. Rom. VIII. 38.

[3]) Hebr. VI. 18. 19. I Joh. III. 21. Der Christ soll firmissimam spem haben. Conc. Trid. sess. VI. c. 13.

[4]) Qui timetis Dominum, sperate in illum. Eccli. II. 9. Cf. Ps. CXLVI. 11. Prov. XIV. 26.

[5]) Pater tuus est, in quem competat et amor propter pietatem et timor propter *potestatem*, (et) legitimus Dominus, ut diligas propter pietatem et timeas propter *disciplinam*. . . . Quomodo diliges, nisi timeas non timere? Tertull. adv. Marcion. I. 27,

hängt und fördernd auf dieselbe wirkt[1]). Die Furcht hat nichts für den Hoffenden Beunruhigendes und seinem sittlichen Fortschritte Nachtheiliges an sich, denn er fürchtet nicht, wie der Verzweifelnde, zu spät, nach begangener Sünde und ohne Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, sondern er fürchtet, weil die Furcht die Sünde vertreibt[2]), oder auf den Sünder Gottes Erbarmen herabzieht.

* Die christliche Hoffnung schließt zwar die Menschen- und Welt-Furcht aus (timor humanus et mundanus), vermöge welcher der Mensch überhaupt zeitliche Nachtheile, und die servil knechtische Furcht (timor serviliter servilis), vermöge welcher er die Strafe für das höchste Uebel hält. Diese beiden Arten der Furcht sind auf Etwas, was nicht Gott ist, gerichtet, mit dem Willen zu sündigen vereinbar und verleiten den Menschen, sich selbst statt Gottes als Endzweck zu betrachten. Die einfach servile Furcht aber, vermöge welcher der Mensch die Ursache der Strafe, nämlich die Schuld, als das höchste Uebel ansieht, speciell die Furcht vor der ewigen Strafe geht aus der Liebe zur ewigen Seligkeit, welche im Genusse und in der Anschauung Gottes besteht, somit aus der Hoffnung hervor. Die übrigen Arten der Furcht gehören der Charitas an.

---

[1]) Timor non contrariatur virtuti spei. . . . Timor et spes sibi invicem cohaerent et se invicem perficiunt. Thom. 2. 2. q. 19. a. 9. (Bonum) expugnabile jam per adversarium, nisi vis aliqua praeesset timendi, quae bonum etiam nolentes appetere et custodire compelleret. Ceterum tot illecebris mali expugnantibus bonum, quis illud appeteret, quod *impune* contemneret? quis custodiret, quod *sine periculo* amitteret? Tertull. l. c. II. 13.

[2]) Eccli. I. 27.

§. 117.

Von den Wirkungen der christlichen Hoffnung.

Das Verlangen, welches in der christlichen Hoffnung ist, erzeugt jenen himmlischen Sinn, vermöge dessen der Christ stets des Himmlischen eingedenk ist und Alles mit demselben in Beziehung setzt, so daß hienieden schon sein Wandel im Himmel ist [1]). Das ist der beste Antheil, welchen der Mensch wählen kann, und der, weil er der Anfang des ewigen Lebens ist, nicht von ihm genommen werden wird [2]). Der himmlische Sinn war stets die Grundstimmung heiliger Seelen, welchem sie oft nicht bloß im gesprochenen, sondern auch im geschriebenen Worte einen Ausdruck gegeben und hiemit die kirchliche Literatur durch geistvolle Schriften bereichert und geziert haben. Ihre Sehnsucht findet allerdings hienieden keine volle Befriedigung. Indessen wird hiedurch die Freude, welche in der Hoffnung ist [3]), nicht aufgehoben, sondern höchstens der Gemüthsaffect der Wehmuth erzeugt [4]), welcher eine Mischung von Schmerz und vorwaltender Freude und für den Menschen wohlthuend ist. Der Christ hat dabei die beruhigende Ueberzeugung, daß durch den Aufschub der Erfüllung der christlichen Hoffnung der himmlische Sinn bewährt und in seinem Wachsthum gefördert wird. Diejenigen aber, welche um der Förderung irdischer Zwecke und der materiellen Interessen der Gesellschaft willen der Verbreitung dieses Sinnes entgegen treten zu müssen meinen, machen

---

[1]) Phil. III. 20. Col. III. 1. 2.
[2]) Luc. X. 42.
[3]) Ps. V. 12.
[4]) II Cor. V. 1 sq.

sich, indem sie den Geist des Christenthums und die höhere Bestimmung des Menschen verkennen, eines Attentates auf Eines der wesentlichen Menschenrechte schuldig, fürchten ein um sich greifendes Vergessen desjenigen, um was die große Mehrzahl der Menschen ohnedies nur zu sehr besorgt ist, und erheben sich nicht gegen eine wirkliche Gefährdung und ein Hinderniß, sondern gegen die feste Grundlage und die Garantie gedeihlicher und der Menschheit wahrhaft nützlicher irdischer Mühewaltung.

Was zum Theil schon die den niederen und vergänglichen Gütern ganz zugewendete, das vermag in weit höherem Grade die christliche Hoffnung. Das Vertrauen, welches ihr innewohnt, ist die Quelle des Muthes, des activen [1]), mit welchem der Christ um des Himmelreiches willen großen Gefahren entgegen geht, sowie des passiven, mit welchem er, wie sein Herr und Meister [2]), wie Alle, die den Weg zum Himmel gewandelt, in den von Gott geschickten Leiden und Trübsalen geduldig ausharrt, durch den Gedanken an die kurze Dauer derselben und die Unvergänglichkeit der jenseitigen Belohnung sich aufrichtet [4]) und so seine sittliche Kraft bewahrt [5]). Mit völliger Hingebung legt er daher sein Schicksal in Gottes Hand, wohl wissend, daß Gott keine größere Heimsuchung über ihn kommen läßt, als er zu tragen ihm Stande ist, und daß

---

[1]) In spe erit fortitudo vestra. Isai. XXX. 15.

[2]) Luc. XXIV. 25. 26. Favos post fella gustavit. Tertull. de coron. milit. c. 14.

[3]) Act. XIV. 21. Hebr. XI. XII. II Tim. II. 5. Rom. VIII. 17. II Cor. IV. 17.

[4]) Hebr. XII. 11. Rom. V. 3—5.

[5]) In Domino sperans non infirmabor. Ps. XXV. 1.

denen, die Gott lieben, Alles zum Besten gereicht [1]). Zufriedenheit ist darum sein beglückendes Loos [2]).

Die mit der Hoffnung verbundene **Furcht** macht den Christen durch das Bewußtsein um die Hindernisse und Schwierigkeiten, welche der Erlangung des gehofften Gutes sich entgegen stellen, achtsam, ohne seinen Muth zu brechen, treibt ihn an, vom Bösen sich zu enthalten [3]), und durch die Vollbringung des Guten des göttlichen Wohlgefallens sich würdig zu machen [4]).

§. 118.

Von den Gegensätzen der Hoffnung.

Jeder der **drei Bestandtheile** der christlichen Hoffnung hat seine Gegensätze nach dem Zuwenig und Zuviel.

Dem hoffenden **Verlangen** ist durch das **Zuwenig** nicht bloß das matte, unkräftige Sehnen, sondern insbesondere der irdische Sinn und der gänzliche Mangel des Verlangens, die völlige Apathie entgegengesetzt. Der ganz irdisch Gesinnte sucht nur das Greifbare und Sichtbare oft in Gedankenlosigkeit, oft aber auch, weil ihm das Jenseitige Nichts oder wenigstens etwas sehr Problematisches ist. Sein allgemeines Verlangen nach Gutem erhebt sich daher nicht zur Hoffnung, die auf Unsichtbares gerichtet ist, sondern artet in Haß des Kreuzes Christi und, indem das

---

1) I Cor. X. 13. Rom. VIII. 28.

2) Ego in te speravi, Domine, dixi, Deus meus es tu, in manibus tuis sortes meae. Ps. XXX. 15.

3) I Cor. IX. 25.

4) II Cor. V. 8 sq.

Mittel als Zweck erstrebt wird, in Götzendienst aus [1]). Die von den stoischen Weisen angestrebte völlige Affectlosigkeit (ἀπαθεια, ἀταραξια) und die von den Quietisten als höchste Vollkommenheit bezeichnete, mit dem Aufgeben jeglichen Verlangens verbundene Vernichtung in Gott sind Phantome, durch welche dem Menschen, im Widerspruche mit dem angebornen Glückseligkeits- und Thätigkeitstriebe, das Unmögliche zugemuthet wird.

Durch das Zuviel bildet einen Gegensatz zu dem hoffenden Verlangen die aftermystische Ungeduld, welche den Aufschub der Beseligung nicht ertragen will und daher den Menschen entweder zur eigenmächtigen Abkürzung seines Lebens treibt, oder ihn in den Wahn einer Ablösung des höheren von dem niederen Menschen stürzt, wodurch er angeblich für außerordentliche Erkenntnisse und geheimnißvolle, bereits dem Jenseits angehörige Zustände befähigt wird. Sind diese auch an sich nicht unmöglich [2]), so ist doch in dieser Sphäre viel Raum für Selbsttäuschung und Betrug, welche stets mit Grund vermuthet werden, wenn bei geringem Streben nach Tugend Außerordentliches förmlich verlangt und gesucht wird.

Das der Hoffnung innewohnende Vertrauen hat seinen Gegensatz durch das Zuwenig im Mißtrauen [3]), welches entweder in Bezug auf die eigene Persönlichkeit zu hoch sich steigert oder sogar auf Gott ausgedehnt wird, somit in ungeordneter Trauer und Beunruhigung über die eigene Sündhaftigkeit und Schwäche oder in der Besorgniß

---

[1]) Phil. III. 18. 19.

[2]) Mt. II. 12. 13. Act. IX. 3 sq. II Cor. XII. 1 sq. etc.

[3]) Nolite amittere confidentiam vestram, quae magnam habet remunerationem. Hebr. X. 35.

besteht, daß Gott etwa die zur Erlangung der ewigen Seligkeit nöthigen Gnaden nicht geben werde, daß er den also Aengstlichen nicht dazu prädestinirt habe u. s. w. Dieser Zustand ist nicht nur ein beklagenswerther, sondern für die meisten Menschen auch dadurch ein höchst gefährlicher, daß er das Streben nach Tugend lähmt oder gänzlich vernichtet und weiter vom Aufgeben des Mittels der Realisirung der Hoffnung zum Aufgeben des Zweckes selbst verleitet. Indessen kommen Anklänge hievon auch in dem Leben gewissenhafter, frommer, ja heiliger Menschen vor.

Durch einen Exceß ist dem hoffenden Vertrauen die Vermessenheit (praesumtio) entgegen gesetzt, welche im Allgemeinen ein zwar nicht schlechthin unwahres, aber maßloses und überschwengliches Vertrauen ist. In der pelagianischen Form ist sie ein ausschließliches und maßloses Vertrauen auf die eigenen, natürlichen Kräfte, somit ein Streben des Menschen nach Selbstgerechtigkeit und Realisirung der Hoffnung durch sich allein, in der lutherischen Form dagegen ist sie dieselbe Maßlosigkeit in Bezug auf die göttliche Gnade und Barmherzigkeit, so daß die Rechtfertigung und Beseligung von der angeblich rein göttlichen That des Glaubens allein erwartet wird, wobei das Thun und Lassen des Menschen als völlig indifferent und werthlos erscheint [1]). Die Unwahrheit dieser beiden Formen

[1]) Ueber die Solafideslehre äußert schon der h. Augustin: Si mandatis non servatis ad vitam veniri potest *per solam fidem*, quae sine operibus mortua est, illud deinde quomodo verum est, quod eis, quos ad sinistram positurus est, dicet: Ite in ignem aeternum . . . nec increpat, quia in eum non crediderunt, sed quia opera bona non fecerunt. Lib. de fide et operib. c. 15. Pariss. t. 4. fol. 16.

der Vermessenheit gründet in ihrer Exclusivität, vermöge welcher sie, da die Extreme sich berühren, zuletzt zu demselben falschen Resultate führen. Die menschliche Thätigkeit ist weder Alles, noch Nichts, und die Beseligung weder ausschließlich Gottes, noch des Menschen Werk, wird diesem weder mechanisch angethan, noch von ihm ohne höhere Kräfte errungen. Die Wahrheit liegt demnach in der Vereinigung der beiden extremen Ansichten. Das hoffende Vertrauen soll die Form des incarnirten Gottes an sich tragen.

Die Furcht, welche das hoffende Vertrauen mäßiget, hat durch das Zuwenig ihren Gegensatz in der Annahme einer völligen Gewißheit des Heiles, welche in dem Glauben an die absolute Prädestination für die Seligkeit gründet [1]), da derjenige allerdings nichts zu fürchten hätte, der gewiß wüßte, daß ihm von dem Allmächtigen dieselbe definitiv zuerkannt sei. Allein ohne specielle göttliche Offenbarung kann der Mensch eine solche Gewißheit nicht haben, weil dieselbe nicht möglich ist weder in Bezug auf die Erlangung der göttlichen Gnade, welche eine freie Gabe des wirksamen göttlichen Wohlwollens, noch in Bezug auf die Prädestination, welche zwar von Seite Gottes eine freie, durch Menschenwerke nicht bedingte, aber doch keine schlechthin absolute ist, noch in Bezug auf die Beharrlichkeit im Guten, da der Habitus der Tugend das Vermögen zu conträr entgegengesetzten Bestimmungen nicht ausschließt [2]).

---

[1]) Vere fidelis non est . . . nisi qui divinae erga se benevolentiae promissionibus fretus *indubitatam* salutis exspectationem praesumit. Calvin. instit. l. III. c. 2.

[2]) Nisi ex speciali revelatione sciri (sc. certitudine fidei, cui

Es gibt auch keine Lehre, welche mit der Pflicht des sittlichen Fortschrittes, mit der Tugend der christlichen Demuth und selbst mit der Wirklichkeit in einem schneidenderen Contraste stünde, als diese.

Durch Maßlosigkeit kann die Furcht bis zum völligen Aufgeben der Hoffnung (de-speratio), zur Verzweiflung sich steigern, zu jenem Seelenzustande, in welchem Gott und die nothwendigen Mittel, zu ihm zu gelangen, als ein für den Verzweifelnden wegen seiner Sündhaftigkeit unerreichbares Gut betrachtet und deßwegen freiwillig aufgegeben werden [1]). Eine Folge verdorbenen Willens, welcher durch Hingabe an die Lust der Augen, die Lust des Fleisches und die Hoffart des Lebens den Menschen, ohne ihm Befriedigung zu verschaffen, des Geschmackes an höheren geistigen Gütern beraubt, nicht selten auch eine Folge irriger (manichäischer, montanistischer, calvinischer) Ansichten oder des Unglaubens, welcher aber im Grunde doch nur ein vergebliches Bemühen ist, Gott und die menschliche Bestimmung für Gott zu läugnen, ist die

non potest subesse falsum) non potest, quos Deus sibi elegerit etc. Conc. Trid. sess. VI. cap. 9. 12. 13.

[1]) Seine Sünden für größer haltend, als Gottes Erbarmen und Christi Verdienst, spricht der Verzweifelnde: Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear Gen. IV. 13. Mt. XXVII. 5, da doch Gott dem büßenden Sünder die Verzeihung und das ewige Leben nicht versagt. Ezech. XXXIII. 11. Luc. XV. 10. Die Verzweiflung hat übrigens nicht bloß einen negativen, sondern auch einen positiven Character: Desperatio non importat *solam privationem* spei, sed importat quendam *recessum* a re desiderata propter existimatam impossibilitatem adipiscendi. Thom. 1. 2. q. 40. a. 4. Solange aber das Urtheil nicht den Willen mit fortreißt, darf die Wirklichkeit der Verzweiflung nicht angenommen werden.

Verzweiflung nicht nur eine fruchtbare Mutter vieler Sünden [1]), sondern selbst Sünde und zwar die größte, weder in dieser, noch in jener Welt verzeihliche Sünde, weil sie ein freiwilliges und beharrliches Aufgeben des höchsten Gutes und hiemit alles Guten, eine Lossagung vom Lebensprincip und hiemit, wenn auch nicht immer ein physischer, so doch stets ein geistiger Selbstmord ist [2]).

Von der theologischen Tugend der Liebe.

§. 119.

Begriff derselben.

Die theologische Liebe (caritas) ist ein eingegossener Habitus, vermöge dessen die menschliche Seele erhoben wird zum Streben nach inniger Vereinigung mit Gott, dem höchsten Gute, und zwar um seiner selbst willen.

* Das primäre Object der theologischen Liebe ist Gott, welcher auch in dem eigenen Ich und in dem Nächsten zu lieben ist. Die bleibende Disposition und Macht (habitus) derselben entsteht nicht durch eine Reihe von Acten der Liebe, sondern ist göttlichen Ursprungs. Nicht die Physis, sondern die Seele des Menschen ist Subject der Charitas, jedoch nicht ausschließlich eine einzelne Seelenkraft, obwohl vorherrschend, da Unerkanntes nicht geliebt werden kann, das Erkenntnißvermögen und, da die Liebe ein auf Gutes gerichtetes Streben ist, das höhere Begeh-

---

[1]) Qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae in operationem omnis immunditiae et avaritiae. Ephes. IV. 19.

[2]) Ista duo occidunt animas aut desperatio aut perversa spes. Augustin. serm. 87 de verb. Evang. Mt. c. 8. n. 10. Perpetrare flagitium aliquod mors est animae, sed desperare est descendere in infernum. Isidor. de summo bono. lib. II. c. 14.

rungsvermögen. Die Charitas ist eine Gnade des Lichtes, des geheiligten Gefühles und des rechten Strebens. Vermöge einer Art von Extase wird der Liebende gleichsam aus sich selbst heraus in das versetzt, was er liebt. Die Wirkung ist innige Vereinigung mit dem Gegenstande der Liebe, welche jedoch keine substantielle ist und weder eine pantheistische Verschmelzung mit der Gottheit, noch ein aftermystisches Aufgehen in derselben zur Folge hat. I Joh. IV. 16. Die Liebe Gottes um seiner unendlichen Liebenswürdigkeit willen (amor complacentiae) schließt die Liebe wegen erwarteter (a. concupiscentiae) oder bereits erhaltener (a. gratitudinis) Wohlthaten nicht aus.

** Die in den Katechismen meist vorkommende Bestimmung ist eine der augustinischen de morib. eccl. c. 11 ähnliche Verbal-Erklärung, wobei das zu Bestimmende in die Erklärung aufgenommen, das Object aber nach seinem ganzen Umfange (der Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe) hervorgehoben wird.

*** Mit den Worten amor und dilectio (von deligere) wird der Act, mit dem Worte amicitia der Habitus, mit dem Worte caritas (von carus) beides bezeichnet. Letzteres wird nie zur Bezeichnung der bloß pathologischen, natürlichen, sündhaften, eigennützigen oder hoffenden und dankbaren Liebe gebraucht, obwohl es sonst verschiedene Bedeutungen hat. I Joh. IV. 8. Jerem. XXXI. 3. Mt. XXII. 37 sq. Rom. V. 5. I Cor. XIII. 13.

**** Das nicht selten zwischen Solchen, die einander ferne stehen und dies auch bleiben, entstehende Wohlwollen ist zwar eine Voraussetzung der Liebe, aber,

weil nicht einigend, doch nicht die Liebe selbst. Thom. 2. 2. q. 27. a. 2.

§. 120.

Die Genesis der theologischen Liebe.

Die theologische Liebe ist zwar, weil etwas Gewordenes, auch etwas Endliches [1]), aber deßwegen weder eine Gabe der Natur, noch ein Erzeugniß natürlicher Kräfte. Ihr Gegenstand und ihr Ziel ist etwas Unendliches und Uebernatürliches. Keine Wirkung aber übersteigt ihre Ursache und keine Kraft überbietet ihr Vermögen, weßwegen der Mensch, um Gott lieben zu können, höherer, übernatürlicher Kräfte bedarf. Es wäre auch Gottes nicht würdig, sich von den Menschen beliebig wählen zu lassen und nicht selbst diejenigen auszuwählen, von denen er geliebt werden soll [2]). Die Charitas ist daher eine Gabe des heiligen Geistes [3]), welche dem Christen bei der Rechtfertigung mit der heiligmachenden Gnade zu Theil wird und dem Glauben und der Hoffnung, wenn diese nicht mit der Liebe durch ihre conträren Gegensätze verloren gegan-

---

[1]) Charitas est habitus in anima creatus. Thom. in 1 lib. sent. dist. 17. q. 1.

[2]) Christus sagte zu den Seinigen: Non vos me elegistis, sed ego vos elegi.

[3]) Charitas diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Rom. V. 5. Si non ex Deo charitas, sed ex hominibus, vicerunt Pelagiani; si autem ex Deo, vicimus Pelagianos. Augustin. de grat. et lib. arb. c. 18. Sie ist eine unmittelbare, nicht z. B. durch den Glauben, das Gebet vermittelte göttliche Gabe. Der h. Geist ist die bewirkende Ursache in Bezug auf die göttliche Charitas, nicht aber, wie Petrus Lombardus behauptete, diese selbst.

gen sind und daher von Neuem mitgetheilt werden müssen, ihre rechte Form verleiht.

Die Erhebung der menschlichen Seele über das Natürliche zum Uebernatürlichen durch den h. Geist hat keine Aehnlichkeit mit dem nothwendigen Aufsteigen leichter Gegenstände in der Atmosphäre, da der Mensch dieser göttlichen Wirksamkeit auch Widerstand leisten kann [1]). Der Allmächtige, welcher freie Wesen neben sich haben will, beschränkt selbst, ohne sie dadurch zu verkleinern, seine Allmacht, um so mehr, als die Liebe ihrer Natur nach die freieste Thätigkeit und eine erzwungene Liebe ein Unding ist. Die Erhebung durch den h. Geist ist zugleich eine Selbsterhebung der menschlichen Seele, welche nicht ein todtes Material für fremde Wirksamkeit, sondern etwas Lebendiges und der Selbstbestimmung Fähiges ist, weßwegen jede Wirkung auf dieselbe eine Gegenwirkung hervorruft.

Indessen steht diese Thätigkeit in keinem ursächlichen und maßgebenden Verhältnisse zur Verleihung der göttlichen Liebe. Für die theologischen Tugenden, durch welche die menschliche Seele über die Sphäre ihrer bloß natürlichen Wirksamkeit erhoben wird, finden sich in derselben keine activen Principien, wie für die erworbenen Tugenden, sondern bloße Dispositionen [2]). Wenn daher auch die Liebe nur dem Disponirten und dem besser Vorbereiteten mehr davon gegeben wird, als dem minder gut Vorbereiteten, so ist dies immer eine ganz freie Gabe des h. Geistes [3]).

[1]) Act. VII. 51.
[2]) Thom. in 1 sent. dist. 17. q. 1. a. 3.
[3]) Joh. III. 8. I Cor. XII. 11. Ephes. IV. 7.

§. 121.

Von dem Wachsthum, der Abnahme und dem Verluste der theologischen Liebe.

Das Wachsthum der göttlichen Liebe [1]), dessen Möglichkeit mit der Möglichkeit des Fortschrittes im Guten und der zunehmenden Annäherung an Gott gegeben ist, ist weder ein quantitatives durch Hinzunahme von neuen Bestandtheilen, wie bei den körperlichen Dingen, noch ein extensives und numerisches durch Ausdehnung auf neue Objecte, da die Liebe schon auf der niedersten Stufe sich auf Alles erstreckt, was geliebt werden soll. Weil sie etwas Geistiges ist, so kann ihre Zunahme, der Steigerung der Wärme ähnlich, nur eine intensive sein, d. h. in einer, jedoch nicht nothwendig ununterbrochenen und immer gleichmäßigen, weil freien Steigerung des vorher schon ganz Vorhandenen bestehen.

Vorbereitend wirkt in dieser Beziehung außer der Steigerung der Erkenntniß des unendlich liebenswürdigen Wesens insbesondere die Lossagung von der Selbstsucht und Weltliebe [2]). Eigentlich mehrend aber sind die Acte der wirklichen Gottesliebe, die Erweckung der theologischen Charitas, der würdige Empfang der Sakramente, insbesondere des eucharistischen Sakramentes der Liebe, die Uebung guter, verdienstlicher Werke u. s. w. Die aus der göttlichen Liebe hervorgehenden Acte stehen zwar zu der

---

[1]) Et hoc oro, ut caritas vestra magis ac magis abundet in scientia et omni sensu. Phil. I. 9. Ebenso betet die Kirche in ihren Gebeten um Mehrung der Liebe.

[2]) Minus te amat, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. Augustin. confess. X. 29.

Mehrung derselben in keinem streng ursächlichen Verhältnisse, sind aber doch mehr, als bloße Dispositionen dazu, indem sie wegen ihrer Verdienstlichkeit der Causalität näher kommen, als die der Charitas vorausgehenden Acte [1]).

Die von Einigen angenommene Mehrzahl der Grade oder Stufen der Charitas [2]) läßt sich in Aehnlichkeit mit jedem stetigen Fortschritte, der Lokalbewegung und den drei Entwicklungsperioden des Menschen auf die Dreizahl zurückführen [3]). Das vorherrschende Streben der Anfänger ist die Beseitigung des Hindernisses, welches die Sünde ist, das der Fortschreitenden die Vollbringung des die Liebe fördernden Guten, das der Vollkommenen die Vereinigung mit dem Gegenstande derselben. Indessen darf diesem Streben hienieden keine Grenze gezogen werden [4]), denn die Liebe ist nicht Mittel, sondern Zweck, die wirkende Ursache keine limitirte, die Wirkung Theilnahme an der unbegrenzten Liebe des h. Geistes, in dem allerdings beschränkten Subjecte aber wächst mit der wachsenden Liebe auch die Fähigkeit für die Aufnahme derselben, wie die Capacität des menschlichen Erkenntnißvermögens durch das wirkliche Erkennen zunimmt [5]). Die Vollkommenheit der göttlichen Liebe ist daher keine je ganz zum Abschlusse

---

[1]) Thom. in 1 sent. dist. 17. q. 2. a. 3.

[2]) Der h. Bernhard unterscheidet deren zehn, ebenso der h. Thomas am Schlusse des ersten Theiles seiner Schrift: De dilectione Dei et proximi.

[3]) Diese (später auch von Thomas angenommen) findet sich schon bei Augustinus, welcher von einer caritas inchoata, provecta und perfecta spricht. Lib. de nat. et gratia. 70. Pariss. t. 7. fol. 165.

[4]) Phil. III. 12.

[5]) Cf. Thom. 2. 2. q. 27. a. 6.

kommende absolute und objective, da ihr Gegenstand das unendlich liebenswürdige Wesen ist, welches allein sich selbst mit adäquater Liebe zu lieben vermag, sondern nur eine relative und subjective, wenn nämlich der Einzelne in dem Grade Gott liebt, in welchem er ihn zu lieben im Stande ist. Sie ist keine stets actuelle Hingebung des ganzen Herzens an Gott, sondern nur eine habituelle, da jene dem Himmel und nicht der Erde angehört.

§. 122.

Fortsetzung.

Was zunehmen kann, ist auch der Abnahme fähig. Die Möglichkeit der Verminderung aber besteht nicht in Bezug auf das untheilbare, weil geistige Wesen der Charitas, welche vielmehr in Allen, die sie haben, wesentlich dieselbe ist, sondern nur in Bezug auf deren Grundlage und Intensität, welche durch conträre Dispositionen und den Ungehorsam der niederen Kräfte gegen die höheren an Stärke und Feuer verlieren können [1]).

Nicht in Gott, dem vollkommensten Wesen, von welchem nur Gutes und ein Defect bloß in Weise der Zulassung und gerechter Bestrafung kommt, sondern in dem Menschen ist die Ursache davon zu suchen. Näher bezeichnet ist es nicht die unvermeidliche Unterbrechung der actuellen Liebe, sondern die Sünde, wodurch dieselbe gemindert wird, nämlich die läßliche Sünde, welche zum Gegentheile von der Charitas disponirt und deren Eifer erkalten macht, was namentlich in Folge der unterlassenen steten Neubelebung durch Erweckung derselben und Vollbringung guter, verdienstlicher Werke geschieht.

---

[1]) Thom. in 1 sent. dist. 17. q. 2. a. 5.

Da die theologische Liebe nicht etwas der menschlichen Natur wesentlich Inhärirendes, sondern accidentell und deren Actualität keine ununterbrochene ist, so ist auch der gänzliche Verlust derselben möglich [1]). Dieser ist die Folge der schweren Sünde, welche den Menschen von Gott, dem materiellen und formellen Objecte der Liebe, losreißt. Was accidentell ist und seinen Gegenstand und seine Ursache nicht im Subjecte, sondern in einem Andern hat, kann nicht in Losgerissenheit von diesem fortbestehen. Es ist übrigens zur Verdrängung der Charitas keine Reihe mehrerer sündhafter Acte nothwendig, sondern es reicht ein einzelner Act dazu hin, weil der Habitus derselben kein erworbener, sondern ein eingegossener ist. Da dieselbe das Princip und die Form aller christlichen Tugenden ist, so geht sie nicht bloß durch ihren conträren Gegensatz, wie die beiden andern theologischen Tugenden, sondern durch jede schwere Versündigung, was immer für einer Art verloren. Die läßliche Sünde dagegen kann mit der Charitas zusammen bestehen, da hiebei nichts derselben Widersprechendes als Zweck verfolgt wird, und die Unmöglichkeit der theologischen Liebe angenommen werden müßte, wenn sie mit der nie ganz vermeidbaren läßlichen Sünde unvereinbar wäre [2]).

---

[1]) Habeo adversum te pauca, quod primam caritatem reliquisti. Apoc. II. 4.

[2]) Cf. Thom. in 1 sent. dist. 17. q. 2. a. 5. in 3 sent. dist. 27. q. 2. a. 4. dist. 31. q. 1. a. 1.

§. 123.

Tugend-Character der Liebe Gottes.

Als ein vorzugsweise im Willen wurzelnder, geistiger, guter und Gutes wirkender Habitus ist die Charitas Tugend.

Obwohl gleichsam das Mark alles Guten, hat sie doch einen besonderen Tugendcharacter und unterscheidet sich durch ihre eigenthümliche Beziehung auf Gott als das höchste Gut an und in sich selbst von den beiden andern theologischen [1]), um so mehr von den übrigen Tugenden, welche ein von Gott verschiedenes unmittelbares Object haben.

Nicht der Glaube, wie behauptet worden ist, sondern die Charitas ist durch ihren Ursprung, ihren Gegenstand und ihre Wirkung und Dauer die vorzüglichste unter allen Tugenden [2]), deren Mutter, Wurzel und rechte Form [3]), die Sonne des ethischen Reiches, die nächste Disposition und moralische Kraft zu allem Guten. Sie ist das Leben der Wahrheit im Glauben und die Seele der Hoffnung, vermöge welcher der Christ die Erfüllung des Reiches der Liebe erwartet, die Quelle aller Tugenden, denn sie verbindet mit dem vollkommensten Wesen, von welchem alle Vollkommenheit kömmt [4]). Alles Gute ist in ihr eingeschlossen, Alles, selbst die außerordentlichen Charismen erhalten erst durch sie einen Werth. Die jenseitige Liebe ist zwar wegen der vollkommneren Erkenntniß des liebens-

---

[1]) I Cor. XIII. 13.

[2]) l. c. Thom. 2. 2. q. 23. a. 6.

[3]) Thom. 1. 2. q. 62. a. 4.

[4]) Caritatem habete, quod est vinculum perfectionis. Col. III. 14.

würdigsten Wesens graduell, aber nicht substantiell, nicht specifisch und numerisch von der diesseitigen verschieden, da das materielle und formelle Object dasselbe bleibt, und das, was sich ändert, einen wesentlichen Unterschied nicht zu begründen vermag [1]).

§. 124.
Von dem Gebote (der Pflichtmäßigkeit) der Gottesliebe.

Nur die geoffenbarte Religion allein enthält das Gebot, indirecte und directe Aufforderungen, Gott zu lieben. Die Gottesliebe ist die Bedingung der Gotteserkenntniß im Glauben [2]), der Sündenvergebung [3]), der Erlangung der ewigen Seligkeit [4]), überhaupt der Verbindung mit Gott und Christus, von welcher die geistige Fruchtbarkeit abhängt, wie die Fruchtbarkeit der Weinrebe von der organischen Verbindung mit dem Weinstocke [5]). Sie ist daher nicht etwa bloß zur beliebigen Annahme angerathen, sondern ausdrücklich geboten [6]), denn die Charitas ist der Zweck der Schöpfung des Menschen [7]), die Erfüllung

---

[1]) I Cor. XIII. 1 sq.

[2]) I Joh. IV. 8. 16. Qui caritatem non habet, Deum non habet. Johannis beati apostoli vox est. Cyprian. de unit. eccl. c. 14.

[3]) Luc. VII. 47. I Petr. IV. 8.

[4]) I Cor. II. 9.

[5]) Joh. XV. 4 sq.

[6]) Haec sunt *praecepta*. . . . Diliges Dominum Deum tuum. Deut. VI. 1 sq. Christus bezeichnet sie wiederholt als mandatum (ἐντολη) Mt. XXII. 36 sq.

[7]) Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec quiescat in te. Augustin. confess. I. 1.

und der Gipfelpunkt des Gesetzes und des Evangeliums [1]).

Wegen seines principienhaften Characters hängen an diesem Einen Gebote, wie die Glieder einer Kette an dem obersten Ringe, alle übrigen Gebote, welche nur Variationen dieses Einen sind, verschiedene Darstellungen desselben, wodurch Gott dem Bedürfnisse des Menschen, um der deutlichen Erkenntniß willen das Eine zu zergliedern, Rechnung getragen hat. Wie Gott, der die Liebe ist, Anfang, Mitte und Ziel alles Guten, so ist dies Gebot Anfang, Mitte und Ziel aller Gebote, daher es auch durch die Beobachtung aller Gebote erfüllt wird [2]). Deßohngeachtet ist es kein bloß allgemeines, sondern ein eigenes, specielles, für sich bestehendes, eine eigene Obligation mit sich bringendes Gebot. Ist die Charitas eine besondere Tugend, so muß auch das Gebot derselben ein besonderes sein. Ist dieses nach dem Worte des Heilandes das erste und größte Gebot, so muß es von den anderen Geboten verschieden sein, denn nichts ist das Erste und Größte in Bezug auf sich selbst. Es besteht daher nicht bloß eine Verpflichtung zur effectiven Gottesliebe durch Erfüllung der anderen Gebote, sondern auch zur affectiven Charitas speciell durch Erfüllung jenes ersten und größten Gebotes, eine Obligation nicht bloß in Bezug auf das Mittel, sondern unmittelbar in Bezug auf den Zweck selbst [3]).

---

[1]) *Πληρωμα του νομου.* Col. III. 14. *Τελος της παραγγελιας.* I Tim. I. 5.

[2]) Qui habet mandata mea et servat ea, ille est, qui diligit me. Joh. XIV. 21.

[3]) Alexander VIII. hat mit Recht die Proposition verworfen: Sufficit, ut actus moralis tendat in finem ultimum interpretative,

Wäre der Gott der Christen ein unbekannter Gott, wie die Gottheit der Heiden, nicht der durch seinen eingebornen Sohn offenbar gewordene, dessen Wesen Liebe ist, so wäre wohl Furcht, Bewunderung, Staunen, ein dunkles, unbestimmtes Gefühl, aber keine Liebe möglich. Wäre er der verborgene Gott des alten Bundes, der Allmächtige und der Herr, nicht der liebevolle Vater, so müßte die Furcht bei weitem vorherrschend sein. Durch die erlösende Thätigkeit des Mensch gewordenen Gottes und Mittlers ist auch die Kluft ausgefüllt, welche die unerlöste Menschheit von der durch die Sünde beleidigten Gottheit trennte. In ihm hat sich Gott liebevoll zu dem Menschen herabgelassen, um diesen zu sich empor zu heben, so daß er ihn nicht hochmüthig zu sich herabzuziehen braucht, um ihn lieben zu können. Christus verleiht ihm auch höhere Kräfte, die Theilnahme an der göttlichen Natur, um ihn durch Aufhebung der Ungleichheit zwischen ihm und den Gegenstand seiner Liebe für diese zu befähigen.

Die Liebe kann geboten werden, denn sie besteht nicht in einer gedanken- und willenlosen Sympathie, nicht in bloßen, der freien Selbstbestimmung des Menschen sich entziehenden Gefühlen, sondern ist Sache des ganzen Menschen mit allen seinen Fähigkeiten und Kräften [1]. Sie ist allerdings ein göttliches Gnadengeschenk, für welches aber der Mensch empfänglich sein, das er frei annehmen oder

---

hinc homo non tenetur amare neque in principio, neque in decursu vitae suae mortalis.

[1]) Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua. Mt. XXII. 37. Caritatem voco motum *animi.* Augustin. de doctr. christ. III. 10. Pariss. t. 3. fol. 12.

zurückweisen, um welches er Gott bitten kann. Die ausschließliche Existenz dieses Gebotes aber bei den Offenbarungsvölkern gründet im Mangel der Vorbedingungen in den Menschen und Religionen, welche dem Offenbarungskreise entrückt sind.

§. 125.

Von den Motiven der Gottesliebe.

Gott ist sowie das materielle, so auch das formelle Object, der Beweggrund der Liebe [1]). Er ist es durch seine wohlwollende und wohlthuende Liebe zu den Menschen (Deus amator) und durch sein unendlich liebenswürdiges Wesen (Deus infinite amabilis), so daß die Erwägung dieser beiden Momente die Gottesliebe im menschlichen Herzen entzünden kann [2]).

Das Motiv der dankbaren Liebe (amor gratitudinis) sind die von Gott empfangenen zahllosen Wohlthaten, welche theils der natürlichen, theils der übernatürlichen Ordnung angehören, unter welchen der Erlösung, bei

---

[1]) Fecerunt civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemtum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemtum sui. Illa in seipsa, haec *in Deo* gloriatur. Augustin. de civ. Dei. XIV. 28. Pariss. t. 5. fol. 123.

[2]) Concaluit cor meum intra me et in *meditatione* mea exardescit ignis. Ps. XXXVIII. 4. Thomas bezeichnet die bonitas divina, quae est Dei substantia, als ratio eum diligendi principalis, die andern rationes als secundarias ex prima consequentes et ad diligendum inducentes. 2. 2. q. 23. a. 5. Die Exclusivität einiger späterer Theologen findet sich daher bei ihm nicht. Ebenso wenig die Auffassung der göttlichen Güte als eines von den übrigen göttlichen Eigenschaften distincten Attributs, insoferne sie von ihm als Grund der Charitas betrachtet wird.

welcher die drei Personen der Gottheit zusammengewirkt haben, die erste Stelle gebührt. Wohlthaten können aber aus bloß natürlicher Sympathie, ohne Wohlwollen, auch unfreiwillig, eigennützig und von Solchen gespendet werden, welche keine Liebe verdienen. Daher muß zu diesem Motive noch ein anderes kommen.

Das Motiv der Liebe des Wohlgefallens (amor complacentiae) ist die unendliche Liebenswürdigkeit Gottes, welcher in und an sich, abgesehen von dem Guten, dessen Quelle er ist, durch seine Unermeßlichkeit, Allmacht, Weisheit, Heiligkeit, Schönheit, absolute Güte u. s. w. das höchste Gut ist und nicht Seinesgleichen hat [1]). Diesem kann man sich um seiner selbst willen ohne Rücksicht auf etwas Anderes ganz und ungetheilt hingeben [2]).

Das Motiv der hoffenden Liebe (amor concupiscentiae) ist Gott als unser höchstes Gut, von welchem wir alle wahren und nothwendigen Güter und zuletzt das höchste derselben, die ewige Seligkeit erwarten können.

Ist aber dieses Motiv, welches Eigennutz wecken kann, mit dem vorigen vereinbar? Kann oder soll (was die molinistischen Quietisten und die Jansenisten verlangten) die Gottesliebe so hoch sich steigern, daß Gott ausschließlich um seiner selbst willen geliebt, seiner Eigenschaften ad extra und der eigenen Person und Beseligung nicht mehr gedacht wird, so daß die Liebe eine ganz reine und uneigen-

---

[1]) Ps. LXX. 19. CXII. 5. Isai. XL. 18.

[2]) Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum. (Frui est inhaerere alicui propter ipsum.) Augustin. de doctr. christ. III. 10. n. 16. confess. II. 10. de cathech. rudib. c. 28. n. 55. Ille veraciter (et ex toto) Deum diligit, qui sibi de se nihil relinquit. Gregor. homil. l. II. hom. 38.

nützige ist? Fenelon, Erzbischof von Cambrais hat dieses behauptet [1]), Bossuet, Bischof von Maux, hat ihn deßwegen hart bekämpft und im J. 1699 in Rom die Verwerfung von 23 Propositionen seines Gegners erwirkt.

Hienieden gibt es keinen Zustand ganz reiner Liebe d. h. keine bleibende Trennung derselben von der Furcht und Hoffnung. Diese wäre eine Anticipation aus dem Jenseits, wo es wegen der Unverlierbarkeit der Glückseligkeit keine Furcht und, weil sie erfüllt ist, auch keine Hoffnung mehr gibt und nach erlangter Anschauung des unendlich vollkommenen und liebenswürdigen Wesens die Liebe ihrer Idee entspricht. Auf dieser Erde aber ist selbst die Furcht, wie früher nachgewiesen worden ist, ein zulässiges Motiv, und von der Hoffnung wird es ausdrücklich in der Offenbarung ausgesprochen, daß sie mit der Liebe bleibe [2]) und daher selbst in den Vollkommensten noch gewesen sei [3]). Das Christenthum schließt allerdings die Gott sich gleich setzende oder diesen zum bloßen Mittel herab-

---

[1]) In seiner Schrift: Explication des maximes des Saints sur la vie interieure unterscheidet er fünf Arten (sortes) der Liebe, unter welchen Eine ist: l'amour pour Dieu seul, consideré en lui-même et sans mélange de motif interessé ni de crainte ni d'esperance. Diese ist le pur amour ou la parfaite charité. Es gibt nach ihm drei Stufen (degrez) oder Zustände (états habituels) der Gerechten auf Erden. Die auf den beiden ersten Stufen Stehenden haben die appretiativ höchste, aber noch mit Selbstliebe (Furcht und Hoffnung) gemischte Liebe, die auf der dritten Stufe Stehenden un amour pleinement desinteressé ohne ein anderes Motiv, que d'aimer uniquement en elle-même et pour elle-même la souveraine beauté de Dieu.

[2]) I Cor. XIII. 13.

[3]) Hebr. XI. 1 sq.

würdigende Selbstsucht, aber nicht in unnatürlicher Weise die Selbstliebe aus, welche sie vielmehr zum Maßstabe der Liebe gegen Andere macht. Wer Gott um der ewigen Seligkeit willen liebt, der liebt ihn wirklich um seiner selbst willen, weil dieselbe im Besitze Gottes besteht [1]).

Im Acte der Liebe dagegen kann immerhin die strafende göttliche Gerechtigkeit und das von Gott kommende Gute unbeachtet bleiben und somit Gott einzig um seiner unendlichen Liebenswürdigkeit willen geliebt werden. Die Möglichkeit gänzlicher Selbstentäußerung und Außerachtlassung des eigenen Interesses besteht selbst in Bezug auf den vorübergehenden Act der natürlichen Liebe. Aber eine, wenn auch nur momentane Verzichtleistung auf die ewige Seligkeit [2]) ist nicht erlaubt, denn auf diese verzichten hieße soviel, als auf Gott verzichten, in die Trennung von ihm willigen und anders wollen, als Gott, der nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe. Es ist nur Mißverständniß, wenn aus einigen Schriftstellen das Gegentheil herausgelesen wird [3]). Die Liebe nimmt

---

[1]) Unter den oben erwähnten verworfenen Sätzen finden sich auch folgende: Datur *habitualis status* amoris Dei, qui est caritas pura et sine ulla admixtione motivi proprii interesse. In statu sanctae indifferentiae anima non habet amplius desideria voluntaria et deliberata propter suum interesse (nur d. involuntaria, coeca in parte inferiori), exceptis iis occasionibus, in quibus toti suae gratiae fideliter non cooperatur.

[2]) Zu obigen Sätzen gehören auch diese: In involuntaria impressione desparationis anima conficit sacrificium absolutum sui interesse proprii quoad aeternitatem. Director potest permittere, ut anima simpliciter acquiescat jacturae sui proprii interesse et justae condemnationi, quam sibi a Deo indictam credit.

[3]) Exod. XXXII. 32. Rom. IX. 3. Dagegen I Cor. IX. 27.

auch das Unmögliche zum Beweise und Motiv, sucht den Nachdruck und die Emphase, jene Redefigur, durch welche angedeutet wird, daß der ausgesprochene Gedanke einen andern (hier den an die Liebe zu Gott) enthalte.

§. 126.
Von den Acten (Wirkungen) der Gottesliebe.

Die im Erkenntnißvermögen, vorzugsweise im Willen wurzelnde Gottesliebe ist auch in ihrer höchsten Steigerung kein Habitus zum bloßen Sein [1]), sondern zu bewußter Wirksamkeit (habitus operativus). Eine Separation des höheren und niederen Menschen aber und seiner Thätigkeit anzunehmen verbietet die Untheilbarkeit der menschlichen Natur [2]).

Das der Gottesliebe innewohnende Wohlgefallen bewirkt stetes Andenken an Gott im andauernden Gebete (der Andacht), welches ein geistiger Verkehr mit ihm ist, in der Betrachtung seines Gesetzes [3]), welches den Ausdruck seines heiligen Willens enthält, in der Beziehung aller Handlungen auf ihn u. s. w. Der Grundcharacter desselben ist Freude [4]). Die Liebe zu den Geschöpfen kann zwar auch

---

[1]) Fenelon behauptete: In statu *passivo* exercentur omnes virtutes distinctae non cogitando, quod virtutes sint. . . . Nemo unquam adeo virtute praeditus est, quam cum virtuti amplius affixus non est. Animae contemplativae privantur intuitu distincto, sensibili et reflexo.

[2]) Fenelon: In extremis probationibus pro purificatione amoris fit quaedam separatio partis superioris animae ab inferiori.

[3]) Ps. CXVIII. 47. 97.

[4]) Habac. III. 18. Phil. IV. 4. Rom. XIV. 17. Apoc. VII. 12. XIX. 6.

den entgegengesetzten Affect der Betrübniß hervorrufen, aber in der Liebe zu Gott fehlen die Ursachen hiezu. Die aus der göttlichen Liebe entspringende Freude ist eigentlich die stets ungetrübte Gottesfreude im Menschen [1]).

Eine Frucht des in der Liebe eingeschlossenen Wohlwollens ist das Bestreben, Gott das einzige Gute, das er nicht aus und in sich hat, dessen Er, der Bedürfnißlose und unendlich Glückselige zwar nicht bedarf, welches er aber um seiner Geschöpfe willen fordert und mit Wohlgefallen annimmt, nach Möglichkeit zu vermitteln, nämlich das äußere Gut seiner Verherrlichung durch den freien Dienst und Gehorsam der von ihm geschaffenen vernünftigen Wesen, worin Christus, die Apostel und zahllose Heilige als Musterbilder voran gegangen sind. Dazu gesellt sich der Eifer, alle Verunehrung und Beleidigung Gottes nach Kräften selbst zu meiden und zu verhindern [2]).

Aus dem Verlangen nach inniger Verbindung mit Gott entspringt der andauernde Entschluß, sich ihm gleichförmig zu machen. Diese Gleichförmigkeit besteht nicht, wie die pantheistischen Pseudomystiker lehren, in einem Aufgehen des menschlichen Willens in dem göttlichen Willen, sondern beide bleiben hiebei in ihrem besonderen Sein und in ihrer Selbständigkeit. Sie ist auch keine derartige Transformation, daß der Mensch Alles rein deßwegen will, weil Gott es will, denn hienieden ist es nicht möglich, daß er des Guten in den Dingen und seiner selbst gänzlich vergißt [3]). Auf der Grundlage des lebendigen Glaubens, daß

[1]) Joh. XV. 10. 11. Mt. XXV. 21.

[2]) Ps. LXVIII. 10. Joh. II. 15. 17. Thom. 1. 2. q. 28. a. 4.

[3]) Fenelon behauptete: die passiven und uneigennützigen Seelen wollen selbst die Liebe weiter nicht als ihre eigene Perfection

Alles im Reiche der Natur und in der Sphäre des Geistes unter der Herrschaft des anordnenden und zulassenden göttlichen Willens steht und diesen zu vollbringen die Aufgabe der ganzen Schöpfung ist, bemüht sich der Gott liebende Christ, in Nachahmung seines Heilandes [1]), seinen Willen mit dem göttlichen so zu vereinigen, daß dieser auch von ihm allenthalben mit Bewußtsein und nach eigenem freien Willensentschlusse vollbracht wird. Die aus der Liebe stammende Gleichförmigkeit mit Gott erscheint demnach in der willigen Erfüllung seiner Gebote [2]), in dem Streben nach Vollkommenheit und Heiligkeit, weil Gott vollkommen und heilig ist [3]), in der steten Verabscheuung auch der schon nachgelassenen Sünde [4]), weil Gott das Böse haßt, in der Zufriedenheit mit allen göttlichen Anordnungen und Zulassungen, welche sich bis auf die Haare unseres Hauptes erstrecken, in der geduldigen Ertragung der Leiden und Trübsale, sie mögen in der von Gott beherrschten Natur, oder in den von ihm zugelassenen Versuchungen oder freien Handlungen der Menschen ihren Grund haben [5]), in dem

---

und Glückseligkeit, sondern nur, weil Gott sie von uns will; die transformirten Seelen verlangen die Nachlassung ihrer Sünden nicht als ihre eigene Reinigung und Befreiung, sondern als eine Sache, die Gott will und von der er will, daß auch wir um seiner Glorie willen sie wollen sollen u. s. w.

[1]) Joh. IV. 34. VI. 38.

[2]) I Joh. V. 3.

[3]) Mt. V. 48. I Petr. I. 16. Ephes. V. 1.

[4]) Semper enim debet homini displicere, quod peccavit. Thom. 3. q. 84. a. 8. Isai. XXXVIII. 15.

[5]) Ps. CXLVIII. 8. Job. I. 6 sq. II reg. XVI. 7.

festen Vertrauen auf Gottes Schutz und Sorgfalt für uns[1]) u. s. w.

Auf die eben hervorgehobenen drei Klassen lassen sich alle einzelnen Acte und Wirkungen der Gottesliebe, die wegen des universellen Characters ihrer Quelle unzählbar sind, zurückführen.

§. 127.
Zusammenstellung der Eigenschaften der Gottesliebe.

Die Eigenschaften der Gottesliebe bestimmen sich nach ihrem Gegenstande, ihrem Subjecte, ihrer Wirksamkeit und Größe.

Da Gott nicht bloß der allmächtige Herr, sondern durch die Schöpfung, noch mehr durch die geistige Neuschaffung des Menschengeschlechtes im Sohn und heiligen Geiste der Vater ist, so ist die Liebe zu ihm, ihrem Grundwesen und Ausdrucke nach, eine kindliche[2]).

Was das Heidenthum wegen der unendlichen Größe und Erhabenheit der Gottheit geradezu für unmöglich erklärt hat, nämlich eine freundschaftliche Zuneigung zu derselben[3]), ist durch die Selbstentäußerung und Menschwerdung des Gott gleichen Sohnes, welcher der Weg zum

---

[1]) Ego mendicus et pauper; Dominus sollicitus est mei.... Custodi me ut pupillam oculi. Ps. XXXIX. 18.

[2]) Ego dixi: Dii estis et *filii* excelsi omnes. Ps. LXXXI. 6. Videtis, qualem charitatem dedit nobis *pater*, ut filii Dei nominemur et simus. I Joh. III. 1. Misit Deus spiritum filii sui in corda nostra clamantem: Abba, pater. Gal. IV. 6. Pater noster, qui es in coelis. Mt. VI. 9.

[3]) Aristot. eth. nicom. VIII. 9.

Vater ist[1]), möglich geworden. Die christliche Charitas ist daher eine gegenseitige, auf Seite Gottes bewußte, auf Seite des Menschen wenigstens geahnte, mit Gemeinschaft und Mittheilung der Güter verbundene[2]), also eine freundschaftliche Liebe[3]). Die von der Gottheit unzertrennliche, reine und unbefleckte, dem Leiden um Entsündigung der Menschheit willen unterworfene und nun verklärte Menschheit in Christus ist kein Hinderniß, sondern ein besonderer Grund und mächtiger Antrieb zur Liebe.

Wegen ihres Ursprungs und der Beschaffenheit ihres Gegenstandes[4]) ist die göttliche Liebe eine geistige und besteht somit in einer Bewegung des höheren Gefühles, Begehrungs- und Erkenntnißvermögens. Sie schließt daher die instinctartige, rein sinnliche Liebe (amor mere pathologicus) aus, welche eine bloß natürliche Erregung ist, vom Geschlecht, Temperament, der Erziehung, Bildung und Angewöhnung abhängt, vielen Täuschungen unterworfen, vorübergehend, wechselnd und nicht in die Gewalt des Menschen gegeben ist[5]). Angenehme Empfindungen und fühlbare Tröstungen sind darum nicht nothwendig im Gefolge der Gottesliebe. Wegen der innigen Verbindung

---

[1]) Joh. XIV. 6.

[2]) Joh. XIV. 21. Rom. VIII. 16. Ephes. I. 3. Thom. in Joh. XI. lect. 7.

[3]) Jam non dicam vos servos. . . . Vos autem dixi amicos. Joh. XV. 15. Cf. Luc. XII. 4. Thom. 1. 2. q. 65. a. 5.

[4]) Deus spiritus est. Joh. IV. 24. Die Erschaffung des Menschen nach dem göttlichen Ebenbilde mißdeutend erklärten die Anthropomorphiten Gott für ein sinnliches Wesen. (Selbst Tertullian sagt: Quod incorporeum est, nihil est. [illegible] ?)

[5]) Luc. XXIII. 28.

des sinnlichen und geistigen Menschen aber [1]) können sie, namentlich dem Mensch gewordenen Gotte Jesus Christus gegenüber als ein Accidens bei derselben sein [2]), so daß die pathologische Liebe nur in ihrer Ausschließlichkeit als verwerflich zu betrachten ist.

Nur eine wirksame Liebe, welche nicht nur frei angenommen, sondern auch durch die dem Willen innewohnende Thatkraft in das Leben eingetragen wird, ist eine wahre, die unwirksame dagegen trotzdem, daß etwa Worte der Liebe gesprochen werden, eine unwahre Liebe [3]). Wer daher Gott wirklich liebt, der hält seine Gebote [4]).

Als Wurzel und Form alles Guten ist die göttliche Liebe mit dem Gnadenstande andauernd in allen Verhältnissen, Lagen und Stimmungen des Lebens und überdauert selbst den Tod und das Grab. Der Dominante in der Musik ähnlich beherrscht sie das ganze Denken, Fühlen und Wollen des Christen, ist der Grundaffect aller seiner guten Affecte [5]) und, weil die Erfüllung des Gebotes aller Gebote, die Grundursache aller seiner guten Strebungen [6]).

---

[1]) Concupiscit et deficit anima mea in atria Domini. Cor meum et *caro* mea exultaverunt in Deum vivum. Ps. LXXXIII. 3.

[2]) Innocenz XI. verwarf die molinistische Behauptung: Qui desiderat et amplectitur devotionem sensibilem, male facit eam desiderando et ad eam conando. Totum sensibile, quod experitur, in vita spirituali est abominabile, spurcum et immundum.

[3]) Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate; in hoc cognoscimus, quoniam ex veritate sumus. I Joh. III. 18. 19.

[4]) Joh. XIV. 15. 21. I Joh. II. 4. 5. Er findet darin seine Lust. Augustin. de bono viduit. c. 21. Pariss. t. 4. fol. 247.

[5]) Mt. XXII. 37.

[6]) Si quod est aliud mandatum in hoc verbo instauratur

Das Object, welches das höchste Gut ist, heischt die höchste Liebe. Dem Affecte und der factischen Darstellung desselben, nämlich dem Effecte nach kann sie in der Richtung zu Gott hin nicht die höchste sein, denn der Mensch vermag Gott nie in dem Grade zu lieben, in welchem er liebenswürdig ist, und soviel er auch für Gott thut, so hat er doch nicht Alles gethan, was dieser verdient, muß sich vielmehr stets als einen unnützen Knecht betrachten. Bloß in der Richtung zum liebenden Subjecte hin kann die Liebe affectiv und effectiv die höchste sein, wenn nämlich der Mensch nach Maßgabe seiner individuellen Befähigung und Kräfte liebt und aus Liebe zu Gott schafft und wirkt. Daher wird von ihm nur eine der Werthschätzung nach höchste Liebe (charitas appretiative summa) [1]) gefordert, so daß er Gott über Alles, somit mehr liebt, als Alles, was ihm sonst außer dem höchsten Gute werth und theuer ist [2]). Dieses muß Gott verlangen, denn als der

---

(ἀνακεφαλαιονται). Rom. XIII. 9. Non praecipit scriptura, nisi charitatem, nec culpat, nisi cupiditatem et eo modo informat mores hominum. Augustin. de doctr. christ. III. 10. Die theologische Liebe ist als drängendes Motiv zwar nicht, wie die Jansenisten behaupten, zu jeder guten Handlung überhaupt, wohl aber nach der Ansicht vieler Theologen zu jeder verdienstlichen im christlichen Sinne des Wortes nothwendig. Hoc amore opus est, ut bonum *beatificum* sit. Augustin. contr. Julian. IV. 3. n. 33.

[1]) Gott, der allen Dingen ihren Werth gibt und nicht etwa ein aufs Höchste gesteigertes endliches Gut ist, ist freilich eigentlich über alle Werthschätzung erhaben. Eum digne aestimamus, dum *inaestimabilem* dicimus. Cyprian. de idol. vanit. c. 9. Aber der Mensch kann in menschlicher Weise Gott mit den ihm bekannteren, augenfälligeren und fühlbareren Gütern vergleichen.

[2]) Mt. X. 37. Luc. XIV. 26. Rom. VIII. 31—39. Summum

allein wahre Gott kann er, wie überhaupt, so auch in Bezug auf die gänzliche Hingebung in der Liebe nicht etwas Höheres oder auch nur Gleiches neben sich dulden. Jeder Vorzug, der einem anderen Gute oder Wesen gegeben würde, wäre ein Attentat auf seine über Alles erhabene göttliche Majestät. Wenn der Fürst und das Vaterland nicht selten große zeitliche Opfer zur Pflicht machen, so ist es auch nicht unbillig, wenn der Herr der Herren sie begehrt. Wer demnach irgend ein Geschöpf oder geschöpfliches Gut Gott vorziehen würde, der hätte nicht etwa bloß einen niederen Grad der Gottesliebe, sondern er hätte diese gar nicht, weßwegen es in Bezug auf die appretiative Liebe keinen Gradunterschied gibt. Indessen genügt die mit Vertrauen auf den göttlichen Beistand verbundene allgemeine Disposition, Gott über Alles lieben zu wollen. Aengstliche Vergleichungen und Detailfragen sind nicht nothwendig, vielmehr für die Meisten gefährlich [1]).

§. 128.

Von den Kennzeichen der Gottesliebe.

Es gibt keine ganz sicheren Kennzeichen der Gottesliebe im Menschen, weil in Bezug auf dasjenige, wodurch sie bedingt ist und was mit ihr in einem inneren

---

bonum, quod etiam optimum est, non modo diligendum esse nemo ambigit, sed ita diligendum, ut nihil amplius diligere debeamus. Augustin. de mor. eccl. I. c. 12. Pariss. t. 1. fol. 169.

[1]) Zur vollkommenen Liebe gehört außer dem, daß Gott über Alles geliebt wird, auch noch, daß er seinetwegen (propter se) geliebt werde, nämlich wegen seiner absoluten, in sich selbst ohne alle Rücksicht auf empfangene oder erwartete Wohlthaten liebenswürdigen Güte.

Zusammenhange steht, eine zweifellose Gewißheit nicht erreichbar ist. Niemand kann ohne specielle Offenbarung wissen, ob er von Gott auserwählt sei und von ihm geliebt werde [1]). Der Glaube, welcher keine bloß göttliche That ist, kann ein formloser, somit ohne Liebe sein. Die Erfüllung der Hoffnung ist unsicher. Das gute Zeugniß des Gewissens berechtigt nicht zu der Annahme, daß man vor Gott gerechtfertigt sei [2]). Die Lust am Guten und die Vollbringung desselben kann ihren Grund in der natürlichen Neigung oder in einem erworbenen Habitus und Niemand kann über die Verdienstlichkeit desselben eine ganz gewisse Erkenntniß haben [3]). Die fühlbaren Tröstungen und Süßigkeiten können als Gegenmittel gegen die Lockungen des Lasters selbst lasterhaften Seelen zu Theil werden, ohne daß diese deßwegen der göttlichen, auf ihre Bekehrung gerichteten Absicht entsprechen. Das Dasein ganz zuverläßiger Kennzeichen der Gottesliebe wäre auch eine große Gefahr für die zur Heiligung des Menschen nothwendige Strebsamkeit und Demuth.

Indessen gibt es wenigstens wahrscheinliche Zeichen der Gottesliebe [4]), nämlich die eigentlichen Acte und Wirkungen derselben, welche, wie jede Wirkung auf ihre Ursache,

---

[1]) Nescit homo, num odio an amore dignus sit. Eccl. IX. 1. Hätte er ein Wissen um die Liebe Gottes zu ihm, so wüßte er auch seine Liebe zu Gott, da die göttliche Charitas eine gegenseitige, freundschaftliche ist.

[2]) I Cor. IV. 4.

[3]) . . . et ideo nullus potest *certitudinaliter* scire, se habere charitatem. Thom. in 1 sent. dist. 17. q. 1. a. 4.

[4]) Sed potest ex aliquibus signis *probabilibus* conjicere caritatem etiam increatam, quae Deus est. Thom. l. c.

auf deren Wirklichkeit zurückweisen. Diesen Kennzeichen ist daher beizuzählen die andauernde, durch Gebet und Hingebung an den Cult genährte Erinnerung an Gott, die herzliche Freude über die Ausbreitung seines Reiches, die Zunahme der Erkenntniß und Verehrung desselben, die gewissenhafte, vielleicht mit großen sachlichen oder persönlichen Opfern verbundene Erfüllung seiner Gebote, der Schmerz über die Beleidigung Gottes durch die Sünde, das Opfer dessen, was nicht Gott ist, um Gott zu gewinnen, die mit Resignation auf die eigenen Wünsche verbundene Unterordnung unter die göttlichen Fügungen in Freud und Leid u. s. w.

* Nach weiser göttlicher Anordnung kennen die Tugendhaften überhaupt das Gute vielfach nicht, welches in ihnen ist. Mt. XXV. 37. Danach ist ihre Besorgniß, daß sie etwa die Liebe Gottes nicht haben möchten, zu beurtheilen.

§. 129.

Von den Gegensätzen der Gottesliebe.

Da die Charitas die Seele aller christlichen Tugenden ist, so steht alles Böse, wodurch das Band, welches den Menschen mit Gott verbindet, zerrissen oder wenigstens gelockert wird, mit derselben in Widerspruch, so daß ihre Gegensätze zahllos sind.

Unter denselben ragen indessen zwei besonders hervor. Der (von der geistigen Trockenheit verschiedene) Eckel (acedia) widerspricht der Wirksamkeit der Liebe und der ihr innewohnenden Lust an Gott und dem Göttlichen. Er äußert sich daher in dem Streben, das Joch des gött-

lichen Gesetzes abzuschütteln [1]), sowie in der Unlust an dem Göttlichen, welche die Weltlust und hiemit den geistigen Tod des Menschen nach sich zieht [2]).

Der nicht etwa bloß imaginäre, sondern wirklich vorkommende [3]) Haß Gottes ist, weil eine freiwillige und feindselige Abkehr von ihm, ein diametraler Gegensatz gegen die Charitas. Gott kann zwar nicht als das höchste Gut, aber als den Bösewicht in seinem Sündenleben beengender Gesetzgeber und ihn bestrafender Richter von ihm gehaßt werden. Ist die Gottesliebe die höchste Tugend, so muß der Gotteshaß die größte Sünde sein. Er ist das Grundelement jener Sünden, welche nach dem Worte der Schrift weder in dieser, noch in jener Welt nachgelassen werden, denn Gott kann denjenigen nicht aufnehmen, welcher sich beharrlich von ihm abwendet.

B.

Von der Gottesverehrung.

Die theologischen Tugenden sind unmittelbar, die Acte und der Habitus der Gottesverehrung durch ein Zwischenglied hindurch, also mittelbar auf Gott gerichtet, so daß jene zunächst dem Endzwecke, diese Mitteln zur Erreichung desselben zugewendet sind. Für die theologischen Tugenden ist Gott materielles Object und formaler Grund, für den Cult Zweck und Ziel, da dessen Object zwar etwas auf Gott Bezügliches, aber von ihm Verschiedenes ist. Im

[1]) Subjice humerum tuum et porta illam (sapientiam spiritualem) et non acedieris in vinculis ejus. Eccl. VI. 26.

[2]) Tristitia saeculi mortem operatur. II Cor. VII. 10.

[3]) Ps. LXXIII. 23. Joh. XV. 24.

Tugendcharacter treffen beide zusammen, indessen ist die Gottesverehrung keine eingegossene, sondern eine moralische Tugend. Die Uebung der theologischen Tugenden ist zwar auch eine Art Gottesverehrung, aber von primärer, principieller oder quellenhafter Natur, daher die Gottesverehrung im eigentlichen und strengen Sinne, welche secundärer, abgeleiteter Natur ist, einen eigenthümlichen Character und eigene Acte hat [1]). Hierin gründet die Nothwendigkeit, von jenen und dieser gesondert zu sprechen.

Von der Gottesverehrung im Allgemeinen.

§. 130.

Begriff und Eintheilung derselben.

Gott wird durch alles Gute, welches aus Rücksicht auf ihn vollbracht wird, geehrt [2]). In diesem Sinne genommen umfaßt die Gottesverehrung nicht einen Kreis bestimmter und eigenthümlicher menschlicher Handlungen. Im engeren Sinne des Wortes dagegen ist sie der Inbegriff bestimmter, eigenthümlicher innerer und äußerer Acte, wodurch Gott als dem höchsten, vollkommensten und allmächtigen Wesen Ehrfurcht und Unterwürfigkeit bezeugt wird [3]).

---

[1]) Deus colitur fide, spe, charitate. Augustin. enchir. c. 3. Pariss. t. 3. fol. 34. *Primus* est Dei cultus, Deum credere, dein reddere illi majestatem suam, reddere bonitatem. Seneca. ep. 95.

[2]) I Cor. X. 31. Col. III. 17.

[3]) Eodem actu homo servit Deo et colit ipsum, nam cultus respicit Dei excellentiam, cui *reverentia* debetur; *servitus* (Gottes-Dienst) autem respicit subjectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendam reverentiam Deo. Thom. 2. 2. q. 81. a. 3.

* Das belehrende Element des Cultus ist nur vorbereitend und anregend und bezieht sich nicht bloß auf die Pflichten gegen Gott, sondern auch auf die gegen uns selbst und den Nächsten.

Die Gottesverehrung wird auch als Religion bezeichnet [1]), weil diese, wie jene, durch stete Erinnerung (relegere), gleichsam durch stets erneuerte Wiederwahl (reeligere) mit Gott verbindet (religat). Auch diese hat außer den unmittelbaren und eigentlichen noch mittelbare und uneigentliche Acte [2]), welche sich aber nicht exclusiv, sondern vielmehr ergänzend zu einander verhalten, weßwegen die in unserer Zeit beliebte Trennung beider und die Eliminirung der ersteren durch die letzteren nicht zu rechtfertigen ist [3]).

Der private Cult wird von Einzelnen für sich, der Hausgottesdienst von ganzen Familien zu Hause, der gemeinsame und öffentliche Gottesdienst von Communitäten nach Anordnung der öffentlichen, kirchlichen Autorität, wenn auch nicht schlechthin öffentlich, geübt. Was hiebei auf legalen Bestimmungen beruht, gehört dem gesetzlichen, was der freien Selbstbestimmung der Gläubigen überlassen ist, dem arbiträren Cult an. Die

---

[1]) Religio non est nisi Dei cultus. Augustin. de civ. Dei X. 1. Pariss. t. 5. fol. 81.

[2]) Religio habet duplices actus, quosdam quidem proprios et immediatos, quos *elicit* . . . alios autem actus habet, quos producit *mediantibus* virtutibus, quibus imperat. Thom. 2. 2. q. 81. a. 1. Jac. I. 27.

[3]) Um so verwerflicher ist es, die eigentlichen Cultusacte durch rein profane verdrängen, oder wenigstens mit diesen versetzen zu wollen. Die St. Simonisten, Socialisten, Mormonen.

von der **unmittelbaren** (cultus latriae) verschiedene **mittelbare** Gottesverehrung (c. duliae) geht zwar zunächst auf geschöpfliche Wesen, aus welchen der Reflex der göttlichen Eigenschaften hervorleuchtet, hat aber sein Ziel nicht in ihnen, sondern in Gott.

§. 131.
Von der Pflichtmäßigkeit der Gottesverehrung.

In den heiligen Urkunden des A. und N. T. finden sich nicht nur häufige indirecte und directe Einladungen, sondern auch, außer der Anordnung obligater Cultushandlungen, **verpflichtende**, an den gesunden Sinn der Menschen appellirende Aufforderungen zur Gottesverehrung, welche einfach als Uebung der natürlichen Pflicht der Gerechtigkeit dargestellt wird [1]). Bei allen Völkern aller Zeiten und Länder sehen wir daher diese Pflicht anerkannt und erfüllt. Ist auch die Art und Weise der Gottesververehrung je nach den verschiedenen Vorstellungen von der Gottheit und darauf beruhenden Anordnungen eine verschiedene, so ist doch nirgend die Pflichtmäßigkeit derselben in Frage gestellt [2]). Und die Ehre Gottes, die Größe und Herrlichkeit seines Namens ist zugleich der größte Nutzen und das Heil des Menschen. In dem Grade, in welchem die Verehrung des höchsten Wesens in ihm wächst, nimmt

---

[1]) Filius honorat patrem et servus dominum suum; si ergo pater ego sum, ubi est honor meus, et si dominus ego sum, ubi est timor meus? dicit Dominus. Malac. I. 6.

[2]) In dictamine rationis naturalis est, quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam. Quod autem haec determinate faciat vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione juris divini vel humani. Thom. 2. 2. q. 81. a. 2.

auch er selbst innerlich zu an Vollkommenheit, gewinnt seine normale Stellung zu Gott und nähert sich seinem Ziele, nämlich der Vereinigung mit ihm, so daß der unabweisbare göttliche Egoismus, mit welchem Er, der Mittelpunkt von Allem, seine Ehre fordert, ein für den Menschen heilsamer ist, und mit der Mehrung der Verehrung Gottes auch sein wahres Glück sich mehrt.

Derjenige wäre allerdings ein erbärmlicher Gott, welcher zu seiner eigenen Vollkommenheit und Glückseligkeit des unvollkommenen Dienstes seiner Geschöpfe bedürfte. Dies ist nicht der Fall; aber wir selbst bedürfen des Gottesdienstes zu unserer Erhebung über das Irdische, zum Anschlusse an Gott, zur Erlangung der Gnaden und Segnungen, welche an die Uebung der Cultushandlungen geknüpft sind. Von diesen dürfen wir uns nicht lossagen unter dem Vorwande, daß wir ein gutes, geregeltes, dem Wohle der Menschheit gewidmetes, thätiges Leben führen [1]), denn das Eine soll geschehen und das Andere nicht unterlassen, der Baum und dessen Frucht nicht von der Wurzel getrennt werden. Allerdings ist die ausschließliche Uebung von Cultusacten nicht wahrhaft versittlichende Religiosität, aber auch die exclusive Vollbringung der uneigentlichen und mittelbaren Religionsacte ist es nicht. Die Religiosität, welche nichts Anderes ist, als die Gottesverehrung im Geiste und in der Wahrheit, ist das Ganze und nicht der Theil.

---

[1]) Proudhon träumt von einer Gesellschaft, in welcher le travail serait divin, serait la religion. De la justice dans la revolution etc. t. II. p. 237.

§. 132.
Von der Beschaffenheit der Gottesverehrung im Allgemeinen.

Der Cult muß dem Wesen desjenigen, welchem er erwiesen wird, aber auch der Natur dessen, von dem er ausgeht, angemessen sein.

Schon der Act der Verehrung ist geistiger Art, weßwegen bloße Naturwesen desselben nicht fähig sind. Der innere, geistige ist der eigentliche Mensch, das Uebrige an ihm nur dessen Hülle, und was durch diese zur Darstellung kömmt, Lüge und Heuchelei, wenn es nicht der treue Ausdruck des Inneren ist. Darum darf die Gottesverehrung um so weniger eine bloß äußere, sondern muß eine innere, geistige sein, als ein Geistwesen, welches Gott ist, nur durch diese wirklich geehrt werden kann [1]).

Der Gott der Christen ist nicht etwa bloß das innere Licht der menschlichen Seelen, er ist sichtbar erschienen in Jesus Christus, welcher die menschliche Natur angenommen, eine sichtbare Kirche gestiftet, eine äußere Berufung zum christlichen Lehr- und Vorsteheramt, sichtbare Gnadenmittel u. s. w. angeordnet hat. Der Mensch ist nicht bloß ein geistiges, sondern auch ein sinnliches Wesen, in welchem das Innere nach Außen strebt, während das Aeußere anregend, belebend und stärkend auf das Innere wirkt. Der ganze Mensch soll, und zwar in äußerer Verbindung mit

---

[1]) Spiritus est Deus et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. Joh. IV. 24. Der bloß äußere Cult ist ein Flecken der heidnischen Religionen, welchen mehrere weise Männer vergeblich zu tilgen suchten. Auch den Juden wird in den h. Schriften Veräußerlichung des Gottesdienstes zum Vorwurfe gemacht.

seinen Mitmenschen Gott verehren. Darum darf die Gottesverehrung keine bloß innere und geistige, sondern muß auch eine äußere, sinnliche sein [1]).

Der innerlich-äußere Cult der christlichen Religion ist daher gleich weit entfernt vom Extrem des bloßen Mechanismus, wie von dem des einseitigen Spiritualismuus.

§. 133.

Anordnung des Gottesdienstes.

Allgemeine Aussprüche und Forderungen, daß der Cult der göttlichen und menschlichen Natur entsprechen, Gottes und des Menschen würdig sein solle u. dgl. sind nur eine Anregung zu zahllosen Fragen. Nähere Bestimmungen über die Art und Weise der Gottesverehrung sind unerläßlich, weil ohne dieselben nicht nur der öffentliche und gemeinsame Gottesdienst schlechthin unmöglich wäre, sondern auch die Meisten, wenn sie kein Vorbild hätten, nicht einmal ihre private und häusliche Gottesverehrung angemessen zu ordnen vermöchten.

Den Menschen, als solchen, ohne besonderen höheren Beistand und Auftrag und ohne die Grundlage einer höheren Autorität, fehlt die hiezu nothwendige genügende Erkenntniß Gottes, der verehrt wird, und des „unerforschlichen menschlichen Herzens," von welchem die Verehrung ausgeht, sowie ein solches Uebergewicht und ein derartiger Einfluß, daß die übrigen Menschen ihren Anorduungen sich zu unter-

---

[1]) Unter den christlichen Secten haben die Quäker, welchen Christus das innere Licht ist, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kömmt, alles Aeußere beim Cult verworfen, veranstalten aber doch, im Widerspruche mit sich selbst, religiöse Zusammenkünfte.

werfen bereit wären. Wie gering die Neigung ist, nach bloß menschlicher Bestimmung zu beichten, zu beten und zu singen, beweist die Erfahrung und Geschichte insbesondere der neueren und neuesten Zeit. Sie berichtet auch von dem vielen Ungenügenden, Unpaßenden, Gottes Unwürdigen, ja Lächerlichen und Blasphemischen, was die Menschen in dieser Beziehung angeordnet haben [1]).

Gleichwie kein irdischer Fürst seinen Unterthanen die Bestimmung der Art und Weise, wie er geehrt werden will, überläßt, so hat auch Gott schon durch Moses in Angemessenheit an die Bildungsstufe des israelitischen Volkes selbst einen bis ins kleinste Detail bestimmten göttlichen Dienst angeordnet [2]). Christus hat nur die Substanz des neutestamentlichen Cultus festgestellt, da seine mit gesetzgebender Gewalt ausgerüstete, seines steten Beistandes und seiner eigenen Autorität sich erfreuende Kirche das Uebrige mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der verschiedenen Völker und Zeiten bestimmen sollte, was sie auch gethan hat [3]). Ohne die Kirche aber bleibt in dieser Beziehung Alles schwankend und unsicher, es fehlt die obligirende Kraft einer Autorität, dagegen droht namentlich die Gefahr, daß Gott von den Menschen als Ihresgleichen verehrt wird [4]).

---

[1]) Der Cult der heidnischen Religionen, der des republikanischen Frankreich, des Abbé Chatel, der Quäker, der Deutschkatholiken u. s. w.

[2]) Exod. XVIII. 19. 20. Lev. IV. 1 sq. Deut. IV.

[3]) Conc. Trid. sess. VI. can. 13.

[4]) Die von uns im Glauben Getrennten haben es zu keiner Kirche und eben darum, wie ihr fortwährendes Suchen beweist, auch noch zu keinem sie befriedigenden Cultus gebracht.

§. 134.
Von den Bestandtheilen, der Pflichtmäßigkeit und sittlichen Bedeutung des gemeinsamen und öffentlichen Gottesdienstes.

Drei Elemente, nämlich das (auch von den Außerkirchlichen anerkannte) anbetende und belehrende und das Opfer bilden den gemeinsamen und öffentlichen, d. h. kirchlichen Gottesdienst. Diese drei Bestandtheile finden wir in der ersten Feier desselben im Abendmahlssaale zu Jerusalem [1]), im christlichen Cultus der apostolischen [2]) und unmittelbar darauffolgenden Zeit [3]).

Eine ausdrückliche Aufforderung zu der, in einem Zuge der menschlichen Natur gründenden und darum auch bei allen Völkern aller Zeiten und Länder bestehenden Feier des gemeinsamen Gottesdienstes ist eigentlich überflüssig. Der gemeinsame religiöse Glaube, die gemeinsame Hoffnung und gegenseitige Zuneigung wird darin von selbst stets einen diesem Gemeingute entsprechenden Ausdruck sich suchen. Im Munde Christi wäre eine solche Aufforderung ein Anachronismus gewesen, da der mosaische Cult noch nicht abrogirt [4]) und der christliche noch nicht eingeführt war. Indessen hat er eine sichtbare Kirche gestiftet, deren Name und Idee auf ein Zusammenkommen Vieler

---

[1]) Mt. XXVI. 20 sq. Marc. XIV. 17 sq. Luc. XXII. 14 sq. Joh. XIII. sq.

[2]) Erant perseverantes in *doctrina* Apostolorum et communicatione *fractionis panis* et *orationibus*. Act. II. 42.

[3]) Justin. apol. I. c. 65. 66. 67.

[4]) Act. II. 46 berichtet von dem häufigen Tempelbesuche der ersten Christen selbst noch nach dem Tode des Heilandes.

um eines religiösen Zweckes willen hindeutet, und ihr Einrichtungen gegeben, deren Realisirung eine derartige Vereinigung erheischt. Die Apostel und unmittelbaren Jünger des Herrn, welche überdies die Analogie des obligaten alttestamentlichen Cultus vor sich hatten, veranstalteten daher religiöse Versammlungen [1]) und erwähnen derselben, sowie der von Gott dafür verliehenen außerordentlichen Gnadengaben, in ihren Schriften [2]). Und so wurde es auch in der Folge gehalten [3]), selbst dann und dort, wo es nicht ohne Gefahr für das Leben geschehen konnte. Erst als im Laufe der Zeiten diese selbstverständliche Pflicht allgemeiner vernachläßigt zu werden begann, trat die Kirche mit einem Gebote in dieser Beziehung hervor, gegen welches vergeblich mancherlei Scheingründe geltend gemacht werden. Ausschließlich für das sogenannte gemeine Volk, für Unmündige und Schwache gehört der öffentliche Gottesdienst einzig in dem Sinne, daß nach dem Worte des Heilandes nur diejenigen, welche wie die Kinder werden, am Reiche Gottes Antheil haben können. Zur Verkündigung des Glaubens an Ungläubige angeblich wegen seines belehrenden Elementes war der Gottesdienst der Urkirche so wenig bestimmt, daß man dieselben, zum Theil selbst die Katechumenen förmlich davon ausschloß. Die augendienerische Heuchelei ist allerdings verwerflich, aber die Möglichkeit,

---

[1]) Act. XII. 12 sq.

[2]) I Cor. XIV. 1 sq. Ephes. IV. 11 sq. V. 19.

[3]) Justin. l. c. Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere. Coimus in coetum et congregationem, ut ad Deum quasi manu facta (copiis in unum coactis) precationibus ambiamus orantes. Haec vis Deo grata est etc. Tertull. apologet. c. 39.

den Allgegenwärtigen überall verehren zu können und das einsame Beten in der eigenen Kammer [1]) macht den öffentlichen und gemeinsamen Gottesdienst mit seiner großen sittlichen und socialen Bedeutung nicht überflüssig.

Schon das Gotteshaus, in welchem er gefeiert wird, mit seiner Richtung gegen Morgen, von wo das Licht kömmt, mit seinen die göttliche Größe symbolisirenden umfangreichen Dimensionen, mit seinem religiösen Schmucke, mit seinen heiligen Handlungen, mit der besonderen, schon dem alttestamentlichen Tempel verheißenen Gegenwart des Allerhöchsten und seiner leichteren Gebetserhörung [2]) u. s. w. ist geeignet, das religiöse Gefühl zu wecken, zu stärken und zu erhöhen. Er belebt das Gemeingefühl und verbindet Alle, die daran Theil nehmen, mit einem Dritten und dadurch unter sich, so daß durch diese Vereinigung jede andere in der Familie, in der Gemeinde und im Staate erleichtert und gefördert wird. Der öffentliche und gemeinsame Gottesdienst bewirkt auch wahre Gleichheit und Brüderlichkeit, deren Symbol von alter Zeit her der bei den Mahlzeiten des Herrn übliche Bruderkuß gewesen [3]). Durch seinen belehrenden und künstlerischen Character ist er eine Erziehungs- und Bildungs-Anstalt, insbesondere für das sogenannte gemeine Volk, d. h. für neun Zehntheile des ganzen Menschengeschlechtes, deren tiefer und umfassender Einfluß durch nichts Anderes ersetzt werden könnte. Die Vernachlässigung des gemeinsamen Gottesdienstes involvirt daher

---

[1]) Joh. IV. 21. Mt. VI. 5 sq.

[2]) Mt. XVIII. 19. 20.

[3]) Gal. III. 28. Rom. XVI. 16. I Cor. XVI. 20. I Thess. V. 26. I Petr. V. 4.

nicht bloß eine Verletzung der Pflichten gegen Gott, sondern auch der Pflichten gegen sich selbst, gegen den Nächsten und gegen die gesellschaftliche Ordnung.

§. 135.

Vom Haus- und Privat-Gottesdienste.

In der Urzeit der Menschheit war der ganze Gottesdienst nur Privat- und Familiencult. Dieser bestand auch nach Entstehung des Priesterthums neben dem öffentlichen und allgemeinen Gottesdienste noch fort, sowohl bei dem auserwählten Volke, als auch bei den Heiden, welche ihre eigenen Hausgottheiten und für diese eigene religiöse Gebräuche und Uebungen hatten. Wegen der Zeitverhältnisse mußte in der christlichen Urkirche dem Privat- und Hausgottesdienste Manches überlassen werden, was naturgemäß nur dem öffentlichen und gemeinsamen eignet. Durch ein natürliches Band verbunden bilden diese drei Arten der Gottesverehrung eine unzerreißbare Trias, denn Gott ist nicht bloß ein Gott der Gesammtheit und daher von Allen gemeinschaftlich, sondern auch ein Gott der Familien und der Einzelnen und daher auch von diesen für sich im Besonderen zu verehren. Der im Geiste und in der Wahrheit geübte Privat- und Familien-Cult, welcher eine Individualisirung und Anbequemung an die eigenthümlichen Bedürfnisse der Einzelnen möglich macht, ist eine Continuation, Controle und Bedingung des öffentlichen und gemeinsamen Gottesdienstes, das beste Mittel, die Eintracht und den Frieden, die Zucht und Ordnung im Familienkreise und im Verkehr Einzelner mit Einzelnen zu erhalten und zu fördern und namentlich auch den Glauben an die

Allgegenwart Gottes und die christliche Bescheidenheit zu nähren [1]).

Indessen ist dieser Segen von demselben nur zu erwarten, wenn er nicht, im Widerspruche mit der Einheit und Allgemeinheit der Kirche, in Separatismus und eine Art von Conventikelwesen ausartet, nicht zu einem bloßen Mechanismus herabsinkt, dem kirchlichen Geiste sich nicht entfremdet und die öffentliche Gottesverehrung nicht beeinträchtiget [2]).

§. 136.

Von der mittelbaren Gottesverehrung.

Gott kann nicht nur unmittelbar in sich selbst, sondern auch mittelbar in seinen Dienern und Werkzeugen [3]), insbesondere in jenen reinen Wesen geehrt werden, welche entweder seit ihrer Creation oder seit ihrem Austritte aus dem irdischen Leben in der innigsten Vereinigung mit ihm sind. Einem Zuge der Natur folgend [4]), hat daher die Kirche von je her die Engel und Heiligen durch eigentliche Cultushandlungen geehrt, zu ihrer Ehre Gebete gesprochen,

---

1) Praecepto secrete adorandi . . . *modestiam* fidei desiderabat, ut, quem *ubique* audire et videre fideret, ei soli religionem suam offerret. Tertull. de orat. domin. c. 1. Cf. Cyprian. de orat. dominica.

2) Gegen Separatismus ist can. 58 der Synode von Laodicea gerichtet, welcher verbietet, in Privathäusern das eucharistische Opfer zu feiern, ebenso can. 5 und 6 der Synode zu Gangra, welche die Umgehung und Verachtung des öffentlichen und gemeinsamen Gottesdienstes untersagen.

3) Mt. X. 40 sq.

4) Totum prope coelum nonne humano genere completum est? Cic. quaest. tusc. I. 13.

Hymnen gesungen, die Gotteshäuser nach ihren Namen benannt und mit ihren Bildern geziert, ihre Reliquien gesammelt und in hohen Ehren gehalten. Sie hat dabei nicht vergessen, daß Anbetung und Ehre um seiner selbst willen (cultus latriae) nur Gott allein gebührt [1]), weßwegen sie in allen zu Ehren der Heiligen gesprochenen Gebeten unmittelbar an diesen sich wendet und jenen niemals den factischen Ausdruck der Anerkennung Gottes als des höchsten und unumschränkten Herrn alles Geschaffenen, das Opfer nämlich widmet [2]). Die Kirche ehrt in den Engeln und Heiligen zuletzt Gott und das Göttliche, der untergeordnete Cult aber (cultus duliae), welchen sie ihnen erweist, muß Gott treffen, weil dieser in ihnen und sie in ihm sind.

Die sittliche Bedeutung dieser Verehrung erhellt aus ihren Bestandtheilen. Versittlichend wirkt die innige Freude über das göttliche Gnadengeschenk ihrer unaussprechlichen Glückseligkeit, der herzliche Dank gegen Gott für die durch dieselben der Kirche gespendeten Wohlthaten, die Nachahmung ihres mit so vielen und großen Tugenden geschmückten Lebens, welches uns bei unserer Schwäche als leichter nachahmbar erscheint, denn das Leben des Gott-Menschen, und das in den Engeln, von deren Leben wir weniger wissen, wenigstens das Gepräge unverbrüch-

---

[1]) Act. XIV. 15. Alia est servitus, quae debetur hominibus... alia vero, quae dicitur servitus pertinens ad colendum Deum. Augustin. de civ. Dei X. 1.

[2]) Conc. Trid. sess. XXII. c. 3. Quis sacrificandum censuit, nisi ei, quem Deum aut servit aut putavit, aut finxit? Augustin. de civ. Dei X. 4. Darum fordern die bösen Geister für sich das Opfer. l. c. c. 19. Exod. XXII. 20.

lichen Gehorsams und unwandelbarer Treue gegen Gott an sich trägt. Die Anrufung derselben, die auf dem tröstlichen Glauben an die lebendige Gemeinschaft der kämpfenden, leidenden und triumphirenden Kirche beruht, welche in diesen drei Zuständen nur eine einzige ist, kann in Folge ihrer Intercession bei Gott für die Sittlichkeit nur heilsam und nützlich sein[1]).

Von der Gottesverehrung im Besonderen.

§. 137.

Die Frömmigkeit.

Im weiteren Sinne des Wortes befaßt die Frömmigkeit (devotio) unter sich alle Arten der Hingebung an Gott[2]); im engeren Sinne aber ist sie die beharrliche und thatkräftige Bereitwilligkeit (habitus) zu eigentlichen Cultusacten, somit (im Unterschiede von der Charitas) keine unmittelbare, sondern eine mittelbare Hingabe an Gott[3]).

---

[1]) Apoc. V. 8. VIII. 3. Bonum atque utile est, suppliciter Sanctos invocare et ob beneficia impetranda a Deo ... ad eorum orationem, opem, auxiliumque confugere. Conc. Trid. sess. XXV. de invoc. Sanct.

[2]) Das Glaubensbekenntniß und Martyrium, selbst die gewissenhafte kirchliche Verwaltung Cyprian. epp. 8. 39. Das Opfer des Lebens für Andere. Liv. VIII. 9. Maria Magdalene tacita loquebatur, non sermonem promebat, sed devotionem ostendebat. Augustin. hom. 23 in c. 7. Luc.

[3]) Multitudo filiorum Israel obtulit mente promtissima atque devota primitias Domino. Exod. XXXV. 21. In der Antiphon der seligsten Jungfrau wird ein Theil des Frauengeschlechtes als sexus devotus bezeichnet propter votum, quo specialiter Deo se devovit. In Bezug auf den Cultusact des Gebetes bezeichnen wir die Frömmigkeit als Andacht d. h. als stetes Andenken an Gott.

Sie entspringt unter dem Beistande der göttlichen Gnade aus dem Bewußtsein der eigenen Mangelhaftigkeit und Abhängigkeit von Gott, welches den Willen zur Unterordnung und Anhänglichkeit an ihn bereit macht [1]). Da somit eine tiefere Erkenntniß des Göttlichen hiezu nicht erforderlich ist, so kann die Frömmigkeit um so leichter der Antheil einfacher und minder gebildeter Menschen werden, als bei diesen überhaupt die Neigung zum Hochmuthe geringer und die Inclination zu der sich gerne unterordnenden Demuth größer ist.

Das demüthige, ganz dem Dienste und der Verehrung seines himmlisches Vaters gewidmete Leben Jesu auf Erden ist das erhabenste Muster und Vorbild der Devotion.

Hienieden dürfen die mittelbaren und uneigentlichen Religionsacte nie gänzlich ausgeschlossen werden. Erst jenseits wird das Leben der Auserwählten einen schlechthin religiösen Inhalt haben und in einer ununterbrochenen Reihe eigentlicher Religionshandlungen bestehen [2]), weßwegen auch diejenigen, welchen die Uebungen der Religion Eckel und Ueberdruß verursachen, an dem himmlischen Leben keinen Geschmack finden werden.

§. 138.

Von dem Wesen und der Eintheilung des Gebetes.

Die vorzüglichste That der Frömmigkeit (speciell der Andacht) und ein wesentlicher Bestandtheil der Gottesver-

---

[1]) Deus, quos dignatur, vocat, et quem vult, religiosum facit, et si voluisset Samaritanos ex indevotis devotos fecisset. Ambros. super Luc. c. 9. Pariss. t. 5. p. 1718. 1719. Mihi adhaerere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam. Ps. LXXII. 28.

[2]) Apoc. IV. 8.

ehrung ist das **Gebet** d. h. die Erhebung der Seele zu Gott [1]). Wie bei der Gottesliebe, ist auch bei diesem keine der menschlichen Fähigkeiten und Kräfte ausgeschlossen [2]), und dasselbe daher weder eine rein philosophische Speculation, noch eine mystische, am wenigsten eine sinnliche Affection. Da indessen die Hauptthätigkeit des Geistes das Denken, dieses aber ein Sprechen ist, und Gott dem Betenden nicht theilnahmslos gegenüber steht, so kann das Gebet auch als Anrede und Gegenrede, als ein Dialog zwischen Gott und dem Menschen aufgefaßt werden [3]).

Das Sprechen des sinnlich-geistigen Menschen ist ein rein inneres oder zugleich auch äußeres und eben darum auch sein Gebet der Form nach ein **innerliches** oder **äußeres** [4]). Dem Inhalte nach ist es entweder ein Ausdruck der Hoffnung d. h. **Bitte** (precatio) oder **Fürbitte** (intercessio), oder ein Ausdruck der Liebe d. h. **Anbetung** (adoratio) oder **Dankgebet** (gratiarum actio) [5]).

---

[1]) Elevatio animi ad Deum; ascensio mentis in Deum. Joh. Damasc. l. III. de fide. c. 24.

[2]) Aussprüche, wie: Oratio est mentis devotio h. e. conversio ad Deum per pium et humilem affectum. Augustin. lib. de spirit. et anima. c. 50. Pariss. t. 3. fol. 200. sind nicht exclusiv zu fassen, abgesehen davon, daß diese Schrift den unächten beigezählt wird.

[3]) Gregor. Nyss. orat. 1 de orat. domin. Chrysostom. hom. 30. in Genes.

[4]) Tibi dixit cor meum. Ps. XXVI. 8. Voce magna ad Dominum clamavi, voce mea ad Dominum deprecatus sum. Ps. CXLI. 1. Cf. Ps. XXVII. 2.

[5]) Der Ausdruck des Glaubens ist das Glaubensbekenntniß, der Glaube selbst aber die Voraussetzung aller Gebetsarten. Paulus unterscheidet *δεησεις, εντευξεις, προσευχας, ευχαριστας.* I Tim.

§. 139.
Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit des Gebetes.

Der Verkehr des Geschöpfes mit dem Schöpfer im Gebete ist nicht nur ein hoher Vorzug des Menschen, sondern auch eine große Gnade, da Gott an denselben die Ertheilung seiner Gnadengeschenke geknüpft hat [1]). Das Gebet ist eine Nachahmung des göttlichen Heilandes und Gehorsam gegen seine und seiner Apostel oft wiederholte Mahnungen und dringende Aufforderungen [2]). Das christliche Volk ist daher gleich anfangs, auch ohne kirchliche Bestimmungen hierüber, welche einer späteren Zeit angehören, ein betendes Volk gewesen, und schon die Schriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte haben nicht nur gelegenheitlich empfehlend und verpflichtend davon gesprochen,

---

II. 1. In den Kirchengebeten kommen diese Gebetsarten häufig in und mit einander vor und werden meist mit Hinweisung auf eine heilige Sache und Person, um deren willen Erhörung verlangt wird (obsecratio), geschlossen.

[1]) Das Gebet ist ein Mittel wider die Versuchungen Mt. XXVI. 41, wider die der Sittlichkeit gefährliche Traurigkeit Jac. V. 13, ein Mittel, die Weisheit Jac. I. 5, Erleuchtung und geistige Freude Ps. XXXIII. 6. Joh. XVI. 24, überhaupt jedes vollkommene Gnadengeschenk zu erlangen. Jac. I. 17.

[2]) Marc. I. 35. Luc. V. 16. VI. 12. Nec verbis tantum sed et factis Dominus orare nos docuit orans frequenter. Cyprian. de orat. dom. c. 29. Die Aufforderung lautet meist auf immerwährendes Gebet, d. h. auf eine bleibende Gebetsstimmung, welche durch öftere Erhebung der Seele zu Gott und insbesondere durch die sogenannten Flammengebete (preces jaculatoriae) erzeugt und erhalten wird. Luc. XVIII. 1. Ephes. VI. 18. I Thess. V. 17. I Petr. IV. 7.

sondern sogar eigene Schriften über das Gebet abgefaßt [1]). Dieses ist ihnen eine Beschäftigung, welche die Menschen mit den seligen Bewohnern des Himmels theilen und, indem sie betend das Wort Gottes zu ihrer Speise machen, für sie eine Quelle der reinsten Freude [2]). Es ist ein geistiges Opfer, welches Gott verlangt und sich ausersehen, und das wir daher mit andächtigem Herzen, in Wahrheit, Unschuld, Keuschheit, Bruderliebe, mit der Zier guter Werke auf Gottes Altar legen sollen [3]). Das Gebet nährt die Armen, regiert die Reichen, richtet die Gefallenen auf, stützt die Fallenden, erhält die Stehenden aufrecht, ist eine Mauer des Glaubens, eine Waffe gegen die uns überall umgebenden Feinde. Himmel und Erde beten [4]), nur die Hölle allein betet nicht.

Das Gebet ist das Aufflammen der christlichen Hoffnung und Liebe und eine Frucht des lebendigen Glaubens. Es ist natürlich, daß der Mensch Gottes gedenkt, bei dem Glauben an dessen Allmacht und unermeßliche Größe, ihn bewundert und preist, bei dem Glauben an seine unendliche Macht, Güte und Barmherzigkeit, ihn um Gutes für sich und Andere bittet, bei dem Bewußtsein empfangener Wohlthaten, ihm dankt, und, indem er ihn als sein höchstes Gut und seinen Endzweck erkennt, die innigste Vereinigung mit ihm verlangt. Wo daher ein Strahl des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe hingedrungen und das Gefühl der Pflichten, die wir gegen Gott, gegen uns selbst und gegen unsere Mitmenschen zu erfüllen haben, erwacht ist,

---

[1]) Origenes, Tertullian, Cyprian, Chrysostomus u. s. w.
[2]) Past. lib. III. simil. IX. c. 11.
[3]) Tertull. de orat. dom. c. 28.
[4]) l. c. c. 29.

da findet sich, seiner Idee mehr oder weniger entsprechend, das Gebet. Das christliche Gebet insbesondere, welches an denjenigen, der in dasselbe gehen will, die ethische Forderung stellt, daß er aller erlittenen Unbilden vergessen und reine Hände empor heben solle, und das nicht nur eine Vergegenwärtigung Gottes, des Größten und Besten, sondern auch ein Umgang mit ihm ist, muß versittlichend wirken, indem es den Betenden antreibt, die göttlichen Eigenschaften nachzuahmen und demjenigen ähnlich zu werden, mit dem er freundschaftlich verkehren zu dürfen gewürdiget wird.

§. 140.

Von den Haupt-Arten des Gebetes.

Als Regent der Welt gestattet Gott, durch den Act der Adoration diejenigen Geschöpfe zu ehren, welche seine Werkzeuge und Diener sind [1]); als Schöpfer aber schließt er alle Geschöpfe davon aus. Daher fordert er die eigentliche Anbetung ausschließlich für sich allein [2]), nämlich insoferne sie in dem demüthigen und freudigen Bekenntniß der absoluten Majestät des Angebeteten und der unbedingten und allseitigen Abhängigkeit alles Geschöpflichen von ihm besteht. Das ist Anbetung im Geiste und in der Wahrheit [3]), wodurch Gott nicht als materielles Wesen (das immer

---

[1]) Gen. XVIII. 2. III reg. I. 23. IV reg. II. 15.

[2]) Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies. Mt. IV. 10. Deut. VI. 13. Tecum principium (das absolute Anfangen ist Schaffen) in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum. Ps. CIX. 3. Apoc. XXII. 8. 9. Als Schöpfer hat Gott keine Werkzeuge und Diener. Thom. in ps. 50.

[3]) Joh. IV. 24.

beschränkt ist), sondern als unbeschränkter Geist im Geiste, nämlich durch das geistige Opfer des Herzens [1]) verehrt und hiemit auf dem Grunde wahrer Vorstellungen als Ziel und Endzweck der menschlichen Seele betrachtet wird, welche zuletzt nur dem Schöpfer allein sich unterordnen darf. Die Anbetung ist vorzugsweise das Gebet des Himmels, welches aber auch von den vernünftigen Geschöpfen der Erde nachgeahmt werden soll [2]).

Das Dankgebet besteht in der demüthigen und anerkennenden Zurückbeziehung alles Guten auf Gott.

* Pharisäisches Aufzählen und Hervorheben und stoisch-pelagianische Zurückbeziehung desselben auf sich selbst ist das Gegentheil der Dankbarkeit.

Zu dieser Gebetsart verpflichten die vielen Uebel, von denen wir bewahrt und befreit werden, die vielen Wohlthaten des Leibes und der Seele, welche wir von Gott empfangen, denn eine edle Seele vergilt Liebe mit Gegenliebe, das Beispiel Christi, seiner Apostel und seiner Kirche [3]), die Verwerflichkeit des Undankes [4]) und die dringende Aufforderung zur Dankbarkeit [5]).

* Das Bittgebet, vorherrschend das Gebet der Erdbewohner mit ihren zahllosen Bedürfnissen, ist einerseits

---

[1]) Ps. L. 19.

[2]) Apoc. IV. 11. Diese Gebetsart findet sich häufig in den Psalmen, im Lobgesang des Zacharias, im Benedictus, Magnificat, in den apostolischen Briefen, der kirchlichen Doxologie u. s. w.

[3]) Mt. XV. 36. Joh. XI. 41. Mt. XXVI. 26. 27. (Das Sakrament des Altars ist eine εὐχαριστια.) I Cor. I. 4. Die Kirche dankt in der Präfation nach der Verschiedenheit der Zeiten für die verschiedenen göttlichen Wohlthaten.

[4]) Luc. XVII. 17. 18.

[5]) Ephes. V. 20. Phil. IV. 6. I Thess. V. 18.

so allgemein, anderseits von den Anhängern des Un- und Irrglaubens so sehr widersprochen und angefeindet, daß eine gesonderte und einläßigere Besprechung desselben als nothwendig erscheint.

§. 141.
Begriff und Nothwendigkeit des Bittgebetes.

Das *Bittgebet* ist das ausgesprochene, in dem Bewußtsein der eigenen Hilfsbedürftigkeit und in dem Glauben an die göttliche Allmacht und Güte gründende, hoffnungsvolle Verlangen, daß uns Gott die nothwendigen Güter des Leibes und der Seele spenden möge.

* Es ist also Verlangen und Hoffnung, Ohnmachtsgefühl und Gottvertrauen, der Ausdruck geordneter, auf wahrhaft Gutes in der geistigen und sinnlichen Sphäre gerichteter Selbstliebe.

Diese Gebetsart ist *Bitte* (precatio, postulatio), wenn der Betende seine eigenen, *Fürbitte* (intercessio), wenn er fremde Bedürfnisse dabei im Auge hat.

Christus hat nicht nur ein Gebet gelehrt, welches Bitten enthält, und selbst solche an seinen himmlischen Vater gerichtet [1]), sondern auch ausdrücklich zu dieser Gebetsart aufgefordert [2]). Dem kirchlichen Bewußtsein, welches mit der allgemeinen Ueberzeugung der Menschheit von der *Zulässigkeit* und *Nothwendigkeit* des Bittgebetes übereinstimmt, haben die Väter in zahllosen Stellen ihrer Schriften einen Ausdruck gegeben, und die ältesten Liturgien

---

[1]) Mt. XXVI. 30.

[2]) Petite et dabitur vobis, quaerite et invenietis, pulsate et aperietur vobis. Mt. VII. 7. Cf. Ps. XXXVI. 4. XLIX. 14. 15. LXXX. 11. Ephes. V. 14.

enthalten nicht bloß Lob- und Dank-, sondern auch Bittgebete. Jeder Zweck hat seine Mittel. Zu diesen Mitteln gehört nach göttlicher Anordnung auch das Bittgebet, wodurch das allgemeine Verlangen Gottes, der Menschheit Gutes zu erweisen, in Bezug auf den Einzelnen wirksam wird. Dieses Gebet ist die natürliche Aussprache des Gefühles der eigenen Mangel- und Hilflosigkeit, welches hinwiederum nicht nur das Princip jeder menschlichen Thätigkeit, sondern auch der vorzüglichste Grund der Annäherung an Gott ist. Es ist nicht möglich, dieser Gebetsart in rechter Weise obzuliegen, ohne Uebung der wichtigsten Tugenden, ohne demüthige Unterordnung unter Gott, ohne sehnsüchtiges Verlangen nach wahrhaft Gutem, ohne Vertrauen auf die göttliche Güte und Barmherzigkeit, ohne Conformität des eigenen Willens mit dem Willen des Allerhöchsten, ohne das Bekenntniß, daß dieser das höchste Gut und der Urquell alles Guten sei, ohne die Anspannung der eigenen mitwirkenden Thatkraft, ohne den Glauben an die wirksam in die Welt eingreifende göttliche Vorsehung u. s. w., so daß die ganze Weltanschauung eine andere wird, je nachdem das Bittgebet Anerkennung findet oder nicht [1]).

Der Christ denkt sich den Urheber der Welt nicht als ein Wesen, welches seiner Schöpfung kalt und theilnahmslos gegenüber steht und die mit einer unveränderlichen Verflechtung einmal gesetzten Ursachen wie die Räder einer Maschine spielen läßt. Er erniedriget den Herrn des Himmels nicht unter die Machthaber der Erde, welchen

---

[1]) Derjenige, welcher dasselbe verwirft, wird etwa sprechen: *Fata* nulla commoventur prece, non misericordia flectuntur, non gratia. Jupiter ille *nunc non facit;* fecit, ut fierent; *singulis non adest.* Seneca. quaest. natural. II. 35. 46.

die Bedürfnisse ihrer Untergebenen am Herzen liegen. Er denkt sich ihn vielmehr als einen gütigen, wohlwollenden Familienvater, der nicht aufhört, für die große Familie des Menschengeschlechtes Sorge zu tragen und alle einzelnen Familienglieder durch die Befriedigung ihres ausgesprochenen Verlangens an sich zu ziehen und so mit ihnen in ununterbrochenem Wechselverkehre zu bleiben, welches Verhältniß allein ein für den Menschen tröstliches und erhebendes und Gottes würdiges ist. Wenn übrigens der Christ um etwas bittet, so ist dies kein Ausdruck der Unzufriedenheit, sondern die Darlegung eines Bedürfnisses, dessen Befriedigung vertrauensvoll in Gottes Hände gelegt wird, welcher zwar als der Allwissende Alles kennt, was wir nöthig haben [1]), aber deßohngeachtet, gleich einem weisen Familienvater, von seinen Kindern um der tief sittlichen Bedeutung dieser Gebetsart willen darum sich bitten läßt. Fern liegt dem Christen der Gedanke, durch seine Bitte Gott bestimmen und so das absolute Wesen von sich abhängig machen zu wollen, sondern in Demuth und eigener Unterordnung fleht er ihn an, und zwar ohne das Bewußtsein eines rechtlichen Anspruches und dabei unendlich mehr auf Gottes Güte und Erbarmen, als auf den Werth und die Macht seines Gebetes bauend, daß er sich selbst bestimmen und ihm das Verlangte, welches er auch verweigern kann, geben möge. Ebensowenig will er durch das Bittgebet in den unveränderlichen Plan der göttlichen Weltregierung ein-

[1]) Mt. VI. 8. Das Zukünftige wird übrigens nicht durch das göttliche Wissen realisirt, sondern durch den göttlichen Willen, an welchen sich der Bittende wendet, um dadurch eine Bedingung des göttlichen Wollens zu erfüllen.

greifen, oder bewirken, daß der Ewige und Unveränderliche anderen Sinnes werde. Er will nur dasjenige erlangen, was ihm nach vorausgegangener Bitte, welche von Gott als Zwischenursache und Vorbedingung vorausgesehen und zum Voraus angenommen und in den Plan der göttlichen Weltregierung eingefügt ist, zu Theil werden soll; er will, daß ihm in der Zeit gegeben werde, was Gott unter Voraussetzung der Bitte von Ewigkeit her ihm zugedacht hat. Der betende Christ erwartet auch nicht eine Aufhebung oder Abänderung der Naturgesetze, sondern höchstens eine für ihn günstige Modification ihrer Wirksamkeit, deren Art und Weise nicht unter dem starren Gesetze absoluter Nothwendigkeit steht, vielmehr von allerlei Zwischenfällen oft in dem Grade abhängig ist, daß sie sich aller menschlichen Voraussicht und Berechnung entzieht.

§. 142.

Von dem Gegenstande des Bittgebetes.

Nur Gutes darf von Gott, welcher das höchste Gut und die Quelle des Guten ist, verlangt werden. Dieses entzieht sich aber der Erkenntniß des Menschen in dem Grade, daß er aus sich nicht weiß, um was er bitten soll [1]), und manchmal sein Bittgebet einer Selbstverwünschung ähnlich wird, indem er sich Uebel erfleht, wähnend sie seien etwas Gutes [2]). Deßohngeachtet ist der Gegenstand desselben nicht durchaus unbestimmbar, und es ist

---

[1]) Quid oremus, sicut oportet, nescimus. Rom. VIII. 26.

[2]) Dies veranlaßte den Socrates im zweiten Alkibiades zu der motivirten Erklärung, daß man an die Gottheit nur ganz allgemeine Bitten richten solle.

daher dem Christen nicht verwehrt, um Bestimmtes zu bitten, da Gott selbst in ihm betet[1]), und ihm nicht unbekannt ist, wie er mit Rücksicht auf die verschiedenen Arten der Güter sein Bittgebet einzurichten habe.

Um die geistlichen Güter betet er nicht nur in bestimmter, sondern auch in unbedingter Weise, weil in Bezug auf dieselben kein Schaden oder Mißbrauch[2]), und kein Widerspruch des menschlichen Willens mit dem göttlichen zu befürchten ist, da Gott stets die Heiligung und Beseligung aller Menschen will[3]).

Die zeitlichen Dinge und Vortheile sind zwar keine eigentlichen Güter, sondern nur eine untergeordnete Zugabe zu denselben[4]). Aber der Christ bedarf derselben, und sie können nicht nur Gegenstand der Selbstsucht, sondern auch der geordneten Selbstliebe sein. Darum ist es erlaubt, in bestimmter Weise darum zu beten[5]). Da dieselben aber dem Menschen Schaden bringen und wider Gottes Willen von ihm mißbraucht werden können, so ist in dieser Beziehung nur eine bedingte Bitte gestattet[6]), so daß sie nicht als Zweck, sondern nur als Mittel gesucht werden, die höchsten geistigen Güter zu erlangen[7]). Es

---

[1]) Ipse spiritus postulat apud Deum gemitibus innerrabilibus. Rom. VIII. 26. Die heilige Schrift enthält viele Beispiele bestimmter Bittgebete.

[2]) Thom. 2. 2. q. 83. a. 5.

[3]) I Tim. II. 4.

[4]) Primum quaerite regnum Dei et justitiam ejus et haec omnia adjicientur vobis. Mt. VI. 33.

[5]) Hoc licet orare, quod licet desiderare. Augustin. ep. 121. Cf. I reg. I. 27. IV reg. XX. 5. I Tim. II. 2. Das Gebet des Herrn.

[6]) Mt. XXVI. 39.

[7]) Thom. 2. 2. q. 83. a. 6.

ist gefährlich, in unbedingter Weise um Zeitliches zu beten [1]).

Fremde Bedürfnisse zum Gegenstande des Bittgebetes zu machen, dazu drängt die von Christus geforderte Nächstenliebe, das Bewußtsein um die geistige Verbindung aller Glieder der Kirche, die allenthalben bekannte Idee der Reversibilität, das Wort der heiligen Schrift und die universelle Uebung der Kirche [2]). Bei der Fürbitte liegt die Gefahr der Selbstsucht ferner, als bei der Bitte. Der Christ betet daher mit einziger Ausnahme der Seligen im Himmel und der Verdammten in der Hölle nach der Weisung des heiligen Paulus für alle Menschen, für die Lebendigen und die Abgestorbenen, für Gute und Böse, für Freunde und Feinde. Und sollte diesen auch wegen eines Hindernisses das Gebet nichts nützen, so ist es doch nicht vergeblich verrichtet worden, denn es ist ein in sich selbst schon gutes Werk [3]).

§. 143.

Wirksamkeit (Erhörbarkeit) des Bittgebetes.

Die Allmacht, Barmherzigkeit und Güte Gottes, seine Aufforderung zum Bittgebete, sowie die wirkliche Erhörung desselben [4]) läßt erwarten, daß der Christ nicht vergeb-

---

[1]) Metuendum est, ne Deus, quod posset non dare propitius, det iratus. Augustin. tract. 73 in Joh. Es genügt übrigens der habituelle Wille. Pariss. t. 9. fol. 93.

[2]) Das Gebet des Herrn ist Bitte und Fürbitte. Cyprian. ep. 7. de orat. dom. c. 8. Cf. Ephes. VI. 18. 19. Col. IV. 3. II Thess. III. 1. I Tim. II. 1—3. Die liturgischen Bücher.

[3]) Thom. in ps. XXXIV. 13.

[4]) Quid orationi de spiritu et veritate venienti negavit Deus,

lich und ohne Erfolg dieser Gebetsart obliegt. Sicherheit aber und vollkommene Gewißheit gibt in dieser Beziehung die göttliche Verheißung [1]).

Zwar finden nicht alle Bitten Erhörung. Allein der Bittende verlangt oft, was nur scheinbar für ihn nützlich, in Wirklichkeit aber schädlich und nachtheilig ist, und wird dann aus Erbarmen von Gott nicht erhört. Manchmal bedarf es eines Aufschubes, weil das Verlangte erst später für ihn zuträglich wird, oder Besseres ihm zugedacht ist. Nicht selten wird das Bittgebet in unrechter Weise und Gemüthsverfassung verrichtet [2]). Wären alle Bittgebete ohne Ausnahme wirksam und von dem gewünschten Erfolge begleitet, so würde hiemit dem Glauben Bahn gebrochen sein, daß Gott unter einem nöthigenden Einflusse der Menschen stehe [3]).

§. 144.

Eigenschaften des Bittgebetes.

Der Christ betet mit dem allgemeinen Vertrauen auf Gottes Weisheit, Güte und Barmherzigkeit und mit der

---

qui eam *exigit?* Legimus et audimus et credimus, quanta *documenta efficaciae* ejus. Tertull. de orat. dom. c. 29. Mt. VIII. 2 sq.

[1]) Ps. CI. 18. CXLIV. 19. Joh. XVI. 23. Petite et dabitur vobis, quaerite et invenietis, pulsate et aperietur vobis etc. Mt. VII. 7 sq.

[2]) Petitis et non accipitis eo, quod *male* petatis. Jac. IV. 3. Scimus, quia peccatores Deus non audit. Joh. IX. 31. Cf. ps. LXV. 18. Isai. I. 15. Si conscientia erubescit, erubescit oratio. Tertull. exhort. castit. c. 10.

[3]) Dimitte me, ut irascatur furor meus contra eos. Deut. XXXII. 10. Sola est oratio, quae Deum *vincit.* Tertull. de orat. dom. c. 29 u. dgl. ist nichts als eine Accomodation an die menschliche Vorstellungs- und Redeweise.

speciellen Zuversicht, daß er dasjenige, um was er bittet, erhalten werde. Hiemit entspricht er den Aufforderungen Christi und seiner Apostel und erfüllt die Bedingung der Gewährung des von ihm Verlangten [1]).

Mit dem Vertrauen auf Gott verbindet sich das im Bewußtsein der eigenen Schwäche und Ohnmacht und Unwürdigkeit gründende Mißtrauen gegen sich selbst, und aus beidem zusammen entspringt die Demuth, mit welcher der Betende ganz Gott sich unterordnet und die Frucht seines Gebetes nicht von seinen Verdiensten, sondern einzig von Gottes Erbarmen erwartet [2]). Demüthig muß gebetet werden [3]), denn ein hochmüthiges Bittgebet wäre ein innerer Widerspruch. Der Hochmuth würde dasselbe seiner Wirksamkeit vor Gott berauben [4]).

Um der rechten Ordnung Rechnung zu tragen,

---

[1]) Si habueritis fidem et non haesitaveritis . . . omnia, quaecunque petieritis in oratione credentes accipietis. Mt. XXI. 22. Cf. Mt. IX. 28. Marc. IX. 22. XI. 24. I Joh. III. 21. Postulet autem in fide, nihil haesitans, qui enim haesitat . . . non existimet, quod accipiat aliquid a Domino. Jac. I. 6. Nos . . . cum fide accipiendi simplices et unanimes Deum deprecemur. Cyprian. ep. 7. Oratio innititur principaliter fidei . . . quantum ad efficaciam impetrandi. Thom. 2. 2. q. 83. a. 15.

[2]) Dan. IX. 18.

[3]) Omnis rogatio humilitate eget. Past. l. I. vis. III. c. 10. Orans nec illud ignoret, quemadmodum in templo cum pharisaeo publicanus oraverit. Cyprian. de orat. dom. c. 6. Fides necessaria est ex parte Dei, humilitas ex parte ipsius petentis. Thom. l. c.

[4]) Eccli. XXXV. 21. Ps. CI. 18. Isai. LXVI. 2. Qui se exaltat humiliabitur, qui se humiliat exaltabitur. Luc. XVIII. 4. Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Jac. IV. 6.

richtet der Christ seine Bitte nicht an einen Engel oder Heiligen, welche ihn nur durch ihre Fürbitte unterstützen können, sondern an Gott, welcher das höchste Gut und die einzige Quelle alles Guten ist [1]). Er betet vorzugsweise zum Vater, jedoch im Namen seines Sohnes [2]), welcher als Gottmensch der Mittler und der Weg zum Vater ist [3]).

Um bei Gott etwas zu wirken, muß das Bittgebet auch auf Seite des Betenden wirksam sein [4]), so daß dieser der Erfüllung seiner Bitte nicht nur kein Hinderniß entgegen setzt, sondern vielmehr, soviel von ihm abhängt, die Verwirklichung derselben fördert, durch Haltung der göttlichen Gebote seinen Willen dem Willen Gottes conformirt [5]) und insbesondere jene Eigenschaften Gottes nachahmt, an welche er sich bittend wendet [6]). Indessen soll auch der Sünder beten. Derjenige, welcher in die Welt gekommen ist, um die Sünder zu retten, und der sein Gebet zu dem unsrigen hinzufügt, wird auch ihn nicht mit Schande und Beschämung von sich stoßen.

Der Christ betet inständig und beharrlich [7]), mit

---

1) Gratiam et gloriam dabit dominus. Ps. LXXXIII. 12.

2) Joh. XVI. 26. Der gewöhnliche Schluß der Kirchengebete.

3) I Tim. II. 5. Joh. XIV. 6.

4) Orantes non *infructuosis* et *nudis* precibus ad Deum veniant. *Inefficax* petitio est, cum precatur Deum sterilis oratio. Cyprian. de orat. dom. c. 32.

5) l. c. c. 14. 15.

6) Qui obdurat aurem suam ad clamorem pauperis, ipse clamabit et non exaudietur. Prov. XXI. 13. Cf. Mt. VI. 14. XVIII. 23 sq.

7) Oremus *instanter* et *assiduis* precibus ingemiscamus. Cyprian. ep. 7. Operose tria ista (Mt. VII. 7), quid inter se dif-

Eifer und auch mit Ausdauer, wenn etwa das Verlangte nicht alsobald von Gott gewährt wird. Ein lange anhaltendes, wortreiches actuelles Bitten aber ist nicht nothwendig, vielmehr ist die heidnische, Mißtrauen verrathende Battologie von dem christlichen Bittgebete ausgeschlossen [1]).

* Das göttliche Musterbild des Bittgebetes ist das Gebet des Herrn Luc. XI. 1 sq., welches knapp in Worten, aber weit und tief nach seinem Sinne, zum traulichen Verkehre der großen Menschen-Familie mit Gott bestimmt ist und bereits seit Jahrhunderten den großartigsten aller populären Erfolge errungen hat.

§. 145.

Von dem äußeren (mündlichen) Gebete.

Die durch irgend ein Zeichen, insbesondere das Wort sich kund gebenden, meist an bestimmte Zeiten und Orte gebundenen äußeren Gebete sind die Opfer unserer Lippen, welche wir Gott darbringen sollen [2]). Der Psalmist hat äußerlich (mündlich) gebetet [3]). Christus betete laut und mit zum Himmel emporgehobenem Blicke [4]), Stephanus

---

ferant, exponendum putavi (in früheren Schriften), sed longe melius ad *instantissimam* petitionem omnia referuntur. Augustin. retract. I. 19. Pariss. t. 1. fol. 7. Beispiele hievon Marc. VII. 25—30. Luc. XI. 5 sq. XVIII. 2 sq.

[1]) Mt. VI. 7. Pertinet ad *fidem* et *modestiam* fidei, si non agmine verborum adeundum putemus ad Dominum. Tertull. de orat. c. 1. Non est hoc orare in multiloquio, si diutius oretur. Absit in oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Augustin. ep. 121.

[2]) Osee XIV. 3. Cf. ps. XXXII. 3.

[3]) Ps. CXLI. 2.

[4]) Joh. XI. 41 sq.

und der h. Paulus knieend [1]). Im Glauben an die Allgegenwart Gottes und in Nachahmung ihres göttlichen Heilandes beteten zwar die Christen von je her an allen Orten [2]), gaben jedoch in dieser Beziehung von den ersten Zeiten an dem Gotteshause den Vorzug [3]). Der Fixirung gewisser Gebetstage und Gebetsstunden, worin eine immer wiederkehrende Mahnung zum Gebete liegt, begegnen wir im A. und im N. T. [4]) Schon die Schriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte geben daher Unterweisungen über die körperliche Haltung, die Modulation der Stimme, die einzuhaltende Zeit und andere, bei dem mündlichen Gebete vorkommende Aeußerlichkeiten [5]).

Gott ist allerdings Geist und im Geiste anzubeten, aber der Betende ist ein sinnlich-geistiges Wesen, in welchem das innere Reden mit Gott von selbst ein äußeres Sprechen [6]), der Bußsinn und das Bedürfniß der geistigen Sammlung die Veranlassung zum demüthigen Niedersenken des Blickes wird, die Sehnsucht und das Verlangen zum Emporheben der Hände auffordert [7]), so daß der ganze

---

[1]) Act. VII. 59. XX. 36. Ephes. III. 14. Dies wurde später allgemein üblich. Euseb. hist. eccl. V. 5.

[2]) I Tim. II. 1. Marc. I. 35. Mt. VI. 5. 6.

[3]) Luc. XXIV. 53. Act. II. 46.

[4]) Ps. LIV. 17. 18. Eccli. XXXII. 17. 18. Act. II. 15. III. 1. X. 9. Die in der lateinischen und griechischen Kirche üblichen Morgen- und Abendgebete (ἑωθιναι και ἑσπεριναι) werden von Tertullian bezeichnet als legitimae orationes, quae sine ulla admonitione *debentur* ingressu lucis et noctis.

[5]) Tertull. de orat. domin. c. 11—19. c. 25. Cyprian. de orat. dom. c. 4. 34. 35. 36.

[6]) Ps. XV. 9.

[7]) I Tim. II. 5.

Mensch mit Leib und Seele Gott als seinen höchsten Herrn verehrt und bekennt. Er ist ein sinnlich-geistiges Wesen, in welchem das bloß innere Gebet leicht zu einer unfruchtbaren Speculation oder zu einem selbstgefälligen Gespräche des Menschen mit sich selbst wird. Und sowie das Aeußere ein fast unabweisbarer Ausdruck des Inneren ist, so wirkt es auch naturgemäß auf dieses zurück, so daß Worte und andere äußere Zeichen Mittel sind, uns zu heiligen, gottgefälligen Empfindungen und Strebungen anzuregen [1]). Der Gebets-Mechanismus ist nur eine mögliche, keine nothwendige Folge und Wirkung des äußeren Gebetes [2]).

Gebets-Formeln sind für minder Gebildete nothwendig, für Gebildete in vielen Fällen wenigstens erwünscht und nützlich, und der Gebrauch derselben kann bei dem mündlichen und gemeinsamen Gebete Mehrerer nicht umgangen werden. Die Läugnung ihrer Zulässigkeit hat insbesondere ihren Grund in der Läugnung der Sichtbarkeit der Kirche und in der angeblichen Nothwendigkeit einer speciellen göttlichen Inspiration des Gebetes [3]). Die ersten Christen beteten einzeln und gemeinsam die Psalmen. Das Gebet des Herrn ist nicht bloß eine Anweisung,

---

[1]) Augustin. confess. IX. 6. Thom. contr. gent. III. 119. Der sittliche Fortschritt ist für den Einzelnen maßgebend für die Ausdehnung oder Beschränkung seiner äußerlichen Privatandacht. Thom. 2. 2. q. 83. a. 12.

[2]) Der Verirrung steht in dieser Beziehung allerdings ein so weites Feld offen, daß die Thibetaner sogar eine Gebetsmaschine (Korlo) erfinden konnten.

[3]) Bei den religiösen Zusammenkünften der Quäker betet immer nur Einer auf Grund göttlicher Eingebung in ganz freier Form.

im Geiste und in der Wahrheit zu beten, sondern auch eine Gebets-Formel. Als solche ist es von den ersten Zeiten an in der Kirche betrachtet [1]), den Katechumenen beigebracht und in der Liturgie gebraucht worden. In dem Ave Maria, welches eine Erinnerung an den wichtigsten Moment der Weltgeschichte ist, begrüßen die Gläubigen die h. Jungfrau mit denselben Worten, mit welchen sie der Erzengel Gabriel begrüßt hat. Im Rosenkranz-Gebete, welches durch seinen volksthümlichen Erfolg beweist, wie sehr es den Bedürfnissen des Volkes entspricht, werden diese beiden Gebetsformeln ihrer Kürze wegen, ähnlich den sonstigen einfachen Acclamationen desselben, öfter wiederholt und sind, um die Betrachtung mit dem mündlichen Gebete zu verbinden, mit kurzen Erinnerungen an die Hauptmomente der heiligen Geschichte durchwoben. Auch das Missale, Rituale und Brevier enthält formulirte Gebete. Die in anderen Gebetbüchern enthaltenen sollen in dem Geiste des Evangeliums und der Kirche abgefaßt sein.

---

[1]) Oratio a Christo *constituta* est orandi *disciplina*, praeceptum, nova orationis *forma*, quae ex tribus constituta est, ex *sermone*, quo enuntiatur, ex spiritu, quo tantum potest, ex ratione, qua suscipitur. Docuerat et Joannes discipulos suos adorare, sed non extat, *in quae verba*. Agnoscat Pater filii sui *verba*, cum precem facimus. Qui habitat intus in pectore, ipse sit et *in voce*. Advocati nostri *verba* promamus. Tertull. und Cyprian. de orat. dominic. Die freie, abkürzende Behandlung bei Lucas, der nicht sieben, sondern fünf Bitten anführt, entspricht dem eigenthümlichen Verfahren dieses Evangelisten. Thom. 2. 2. q. 88. a. 9.

§. 146.
Von der bei dem mündlichen Gebete nothwendigen geistigen Thätigkeit.

Eine geistige Thätigkeit bei Verrichtung des äußeren Gebetes verlangt die Idee des Menschen, welcher kein bloßes Naturwesen, sondern seinem besten Theile nach Geist ist, sowie die Idee des Gebetes, welches eine Erhebung des Geistes zu dem unendlichen Geiste ist [1]).

Zu den Einzelacten dieser Geistesthätigkeit gehört vor Allem die Vorbereitung [2]), welche in der Freimachung der Seele von allen zerstreuenden Einflüssen, störenden Gedanken, Empfindungen und Leidenschaften [3]), in der Sammlung des Geistes, der Vergegenwärtigung Gottes u. s. w. besteht.

Die Aufmerksamkeit auf die Worte, welche der Betende spricht, und auf die äußere Form des Gebetes, ist minder wichtig. Indessen kann der Christ durch das Gebet auch seine Sprache heiligen. Von der Aufmerksamkeit auf den Sinn der Worte hängt die geistige Erhebung und Erquickung ab [4]). Das Wichtigste ist die auch Ungebildeten

---

[1]) I reg. I. 13. Orabo spiritu, orabo et mente, *psallam* spiritu, psallam et mente. I Cor. XIV. 15. Instate orationi *vigilantes* in ea. Col. IV. 2. Quando stamus ad orationem, vigilare et incumbere ad preces *toto corde* debemus. Cyprian. de orat. dom. c. 31. Si ore petimus, nec tamen corde desideramus, *clamantes tacemus*. Greg. moral. XXII. 13. Sursum corda. Habemus ad Dominum beim öffentlichen Gottesdienste.

[2]) Ante orationem praepara animam tuam et noli esse quasi homo, qui tentat (!) Deum. Eccli. XVIII. 23.

[3]) Tertull. de orat. dom. c. 12. Cyprian. l. c.

[4]) Si orem lingua, spiritus meus orat, mens autem mea sine fructu est. I Cor. XIV. 14.

mögliche Aufmerksamkeit auf den Zweck und Gegenstand des Gebetes [1]).

Bei dem gänzlichen Mangel an Aufmerksamkeit wird nicht gebetet, sondern etwas Anderes, möglicher Weise selbst Heuchelei getrieben [2]), wodurch Gott beleidigt wird.

Die unterbrochene Aufmerksamkeit, d. h. die Zerstreuung, welche wegen des Einflusses sinnlicher Wahrnehmungen und der Ideenassociation so leicht möglich ist [3]), widerspricht zwar auch der Idee des Gebetes, ohne jedoch dieses immer seines Werthes zu berauben. Bei der unfreiwilligen Zerstreuung [4]) kann das Gebet vermöge der ersten Intention verdienstlich, der Erhörung würdig und mit einer betenden Seelenstimmung (devotio) verbunden sein, und der ernste fortdauernde Kampf gegen dieselbe vermag sogar dessen Werth zu erhöhen. Die direct oder indirect gewollte Zerstreuung dagegen läßt keine Hoffnung, daß Gott auf ein Gebet achten werde, auf welches der Betende selbst nicht merken mag [5]).

§. 147.
Von dem Brevier-Gebete.

Das christliche Volk ist nach dem Willen des göttlichen Heilandes ein ohne Unterlaß betendes Volk. Den Angehörigen des geistlichen Standes, welche an der Spitze dieses großen Gebetsvereines stehen, des an das Gebet

---

[1]) Thom. 2. 2. q. 83. a. 3.

[2]) Mt. XV. 7. 8.

[3]) Cyprian. de orat. domin. c. 31.

[4]) Ps. XXXIX. 13.

[5]) Cyprian. l. c.

geknüpften Segens vorzugsweise bedürfen und die Pflicht der Fürbitte im umfassendsten Maße zu üben haben, hat darum die Kirche einen kurzen Abriß (breviarium) aus den heiligen Schriften und den Lebensbeschreibungen der Heiligen verbunden mit religiösen Liedern und Hymnen und Gebeten, welche alle Gebetsarten darstellen, als täglich und stündlich zu gebrauchendes Gebetbuch in die Hand gegeben. Den Hauptbestandtheil desselben machen die schon von Christus, den Aposteln und ersten Christen, von den Einsiedlern und Mönchen Egyptens, der Thebais, Palästinas und Mesopotamiens gebeteten Psalme aus.

Die durch kirchliche Vorschrift für Persolvirung des Brevieres festgesetzten Zeiten (horae canonicae) reichen bis zum Anfange der Kirche zurück [1]). Die Eintheilung desselben trägt das Gepräge der um die Zeit Christi üblichen Eintheilung des Tages und der Nacht an sich [2]).

Die in höheren Weihen stehenden Kleriker, die zum Chor verpflichteten Ordens-Professen männlichen sowie weiblichen Geschlechts, die Beneficiaten, Stiftscanoniker und Chorvikare sind zum Brevier-Gebete verpflichtet durch das aus allgemeiner Uebung stammende Gewohnheits-

---

[1]) Precationes fiant mane, tertia hora, sexta, nona et vespere atque ad galli cantum. Constit. apost. VIII. 34. Cf. Hieronym. ad Laetam ep. 7 de instit. filiae.

[2]) Mt. XIV. 25. Luc. XII. 38. Der Eintheilung der Nacht in vier Theile zu je drei Stunden entsprechen die drei Nocturnen und die Laudes, der des Tages die Prim, Terz, Sext und Non. Vesper und Complet bilden den Schluß der Tag- und den Uebergang zu den Nachtzeiten. Zählt man Matutin mit Laudes, Prim, Terz, Sext, Non, Vesper, Complet, so hat man die ps. CXVIII. 164 erwähnte Siebenzahl.

recht und ausdrückliche kirchliche Bestimmungen [1]). Indem sie diese Pflicht erfüllen, realisiren sie zufolge der regelmäßigen Bewegung der Erde um die Sonne den der universellen Kirche würdigen Gedanken, daß, wie im himmlischen Jerusalem, so auch in seinem irdischen Nachbilde, der streitenden Kirche hienieden, unablässig und überall und in derselben Weise Gott verherrlichet und angebetet werden soll. Für die bei Weitem Meisten lautet die Verpflichtung auf das römische Brevier. Jedes einzelne Officium ist an einen bestimmten Tag gebunden, kann darum nur mit ausdrücklicher Erlaubniß anticipirt, nie aber nach Ablauf desselben nachgeholt werden. Für die Art und Weise der Persolvirung desselben gelten dieselben Grundsätze, welche überhaupt für das Gebet in Geltung sind [2]).

§. 148.

Von dem religiösen Unterrichte.

Der religiöse Unterricht, welcher allerdings auch bei den andern Arten der Gottesverehrung vorkommen kann, macht unter dem Namen Predigt (praedicatio) einen Hauptbestandtheil des öffentlichen und gemeinsamen Gottesdienstes aus, welcher stets eine öffentliche Ablegung des Glaubensbekenntnisses und daher von der Verkündigung des Glaubens nicht trennbar ist [3]). In

[1]) Synode von Agde (a. 506) c. 30, zu Vienne, im Lateran unter Leo X., zu Basel (a. 1435), Bulle Pius V.: ex proximo (v. J. 1568) u. s. w.

[2]) Nach dem im Breviere stehenden Vorbereitungsgebete soll es digne, attente ac devote geschehen. Die sogenannte attentio externa.

[3]) Act. XX. 7 sq. Dazu gibt Gott Lehrer und das Charisma

unseren Gotteshäusern steht außer dem Altare auch die Kanzel, von welcher herab dem christlichen Volke gedeutet und empfohlen werden soll, was dort geschieht.

Der Zweck des religiösen Unterrichtes ist Belehrung, Besserung, Erbauung, Trost, die Erhaltung der Einheit des Glaubens, wachsende Erkenntniß des Sohnes Gottes, die Bildung eines entschiedenen, festen sittlichen Characters durch Feststellung in der christlichen Wahrheit, so daß man nicht von jedem Winde irrthümlicher Lehren sich umhertreiben läßt [1]).

Christus hat darum seine Apostel zur Ertheilung des religiösen Unterrichtes verpflichtet und sie bei Erfüllung dieser Pflicht mit seiner eigenen Autorität gedeckt [2]). Von ihnen ist dieselbe, anfänglich fast ausschließlich, auf die Bischöfe übergegangen, im Laufe der Zeit aber, unter Feststellung von Strafen für die Nachlässigen, auf alle Seelsorger übergetragen worden [3]).

Ein Correlat dieser Pflicht ist die Verpflichtung zur Anhörung des göttlichen Wortes, denn diese ist die Quelle des Glaubens [4]), der Verbindung mit Gott [5]), der Beseligung des Menschen [6]). Auch für die sogenannten

---

der Lehrgabe. Ephes. IV. 11 sq. I Cor. XIV. Konnte nicht gepredigt werden, so mußte in den ersten Zeiten der Kirche die Predigt durch Vorlesung der h. Schrift oder anderer Bücher gewissermaßen ersetzt werden.

[1]) l. c.

[2]) Mt. IV. 4. XXVIII. 19. Luc. X. 16.

[3]) Conc. Trid. sess. V. c. 2. Für Andere ist diese Pflicht wenigstens keine Standespflicht.

[4]) Rom. X. 17.

[5]) Joh. VIII. 47. I Joh. IV. 6.

[6]) Luc. XI. 28.

Gebildeten besteht der eine oder der andere Zweck des religiösen Unterrichtes. Der gelesene todte Buchstabe vermag das lebendige Wort nicht genügend zu ersetzen. Alle ohne Ausnahme sind jedenfalls Anderen ein gutes Beispiel und der Kirche, welche auf die Erfüllung dieser Pflicht dringt, Gehorsam schuldig [1]). Haben aber die Geistlichen bei Ertheilung des religiösen Unterrichtes eine der wichtigsten und schwierigsten Aufgaben ihres Berufes zu lösen, so sollen die Laien um so empfänglichere Herzen dazu mitbringen, auf daß der Samen des göttlichen Wortes nicht auf einen fest getretenen Pfad, nicht auf steinigen Grund, nicht auf einen vom Unkraute böser Leidenschaften überwucherten Boden, sondern auf gutes Erdreich fällt, wo er wurzeln und Früchte bringen kann. Die exclusive Anhänglichkeit an einen bestimmten Prediger ist eine Gefahr für die Liebe zur Predigt, insoferne sie Gottes- und nicht Menschen-Wort ist.

§. 149.

Von den religiösen Gebräuchen und Ceremonien.

Zum äußeren Cultus gehören außer den zur Gottesverehrung bestimmten Sachen gewohnheitsartige religiöse Gebräuche (ritus) und Ceremonien [2]) d. h. geheimnißvolle (einen verborgenen Sinn in sich schließende) äußere Handlungen, welche zu dem Zwecke vollbracht werden, den Gottesdienst erhabener und eindringlicher zu machen.

---

[1]) Sacerdote verbum faciente in ecclesia, qui egressus de auditorio fuerit, excommunicetur. Ist eine sehr alte kirchliche Bestimmung, jedoch nicht des angeblich Conc. Carthag. IV. a. 398. Cf. Catech. rom. p. 3. q. 25.

[2]) Cereris munia, oder von der Stadt Cere, oder von cor und moneo.

Die Nothwendigkeit derselben beruht nicht bloß auf göttlicher und kirchlicher Anordnung, sondern auch auf dem Bedürfnisse des Menschen, welcher kein reines Geistwesen ist, in sinnlichen Zeichen einen Ausdruck für das Geistige und Innerliche zu suchen und mittels derselben sich zum Göttlichen und Unsichtbaren zu erheben [1]), sein ganzes Wesen und selbst auch die Natur mit ihren Gaben dem Dienste Gottes zu widmen. Von dieser Nothwendigkeit zeugt auch die Allgemeinheit des Ceremoniels selbst in der weltlichen Sphäre, die Langweiligkeit und Unpopularität des ceremonienlosen Gottesdienstes, sowie das Verfahren der Religionsfeinde, welche mit richtigem Instincte ihre Angriffe am liebsten nach dieser Seite hin richten.

Die religiösen Gebräuche und Ceremonien sind keine unnütze Last, keine Materialisirung der Religion, denn sie dienen dazu, die Glaubens- und Sittenlehren zu bezeugen, zu veranschaulichen und fortwährend in die Erinnerung zurück zu rufen, so daß sie eine ununterbrochene Predigt in Worten, Handlungen und gottgeweihten Dingen sind. Sie haben, indem sie die Menschen zusammen führen, eine sociale [2]), und durch ihr belehrendes und künstlerisches Element auch eine civilisatorische Bedeutung [3]). Die uni-

[1]) Conc. Trid. sess. XXII. c. 5.

[2]) Wie bei den Juden die Stiftshütte und der Tempel, so waren auch die christlichen Gotteshäuser die ersten Verbindungsorte und Culturstätten der Menschen. Noch jetzt nennen wir die Zusammenkunft vieler Menschen zum Zwecke des Handels eine Messe, noch jetzt ist ein einfaches Bethaus oft der erste Anlaß zur Erbauung großer Ortschaften und Städte.

[3]) Hegel sagt in seiner Aesthetik, daß die katholische Kirche die Kunst groß gezogen und vor Verweltlichung bewahrt hat.

verselle, von dem Glauben, daß Christus das A. T. nicht abgeschafft, sondern erfüllt habe und auch der gefallene Mensch noch Anständiges, Nützliches und Vernünftiges zu schaffen vermöge, durchdrungene Kirche hat zwar nicht bloß jüdische, sondern auch heidnische Elemente in dieselben aufgenommen, aber es handelt sich da nicht um einen religiösen Zweck, sondern nur um Mittel zur Erreichung desselben, die fremdartigen Beziehungen sind abgestreift und durch christliche ersetzt, und das sogenannte Classische, welches manche Ueberreste der wahren Urreligion enthält, verdient überhaupt Achtung. Karg ist in dieser Beziehung die Kirche nicht, weil auch Gott nicht karg gegen uns und die Verwendung der göttlichen Gaben für den äußeren Cult keine nutzlose Ausgabe ist. Die Realisirung der Wohlthätigkeitszwecke wird hiedurch nicht ausgeschlossen [1]).

Die religiösen Gebräuche und Ceremonien werden aber nur dann wirklich Nutzen schaffen, wenn sie in rechter Weise, nach ihrem Zwecke und mit dem Bewußtsein um ihren Sinn und ihre Bedeutung geübt werden, wenn dadurch der Glaube geweckt, die Achtung gegen die göttlichen Dinge gesteigert, das Pflichtgefühl neu belebt wird u. s. w. [2]).

§. 150.

Das Opfer.

Der Höhe- und Mittelpunkt des ganzen christlichen Cultus ist das Opfer, dessen Darbringung eine natürliche Pflicht ist. Nicht etwa bloß das positive, sondern das

---

[1]) Joh. XII. 3 sq.

[2]) Conc. Trid. sess. XXII. c. 8.

Naturgesetz schon legt es dem Menschen nahe, Gott als den Urheber und Herrn aller Dinge und seiner eigenen Persönlichkeit anzuerkennen, ihm, als solchen, zu huldigen und sich zu unterwerfen. Gott selbst kann ihn von der Erfüllung dieser Pflicht nicht freisprechen, da er ihm nicht gestatten kann, etwas Anderes als Anfang und Ziel aller Dinge anzuerkennen und zu verehren. Es ist auch natürlich, daß der Mensch seine Unterwerfung unter Gott und seine Ehrfurcht gegen ihn in einer seinem eigenen, sinnlich-geistigen Wesen entsprechenden Weise vollzieht und darstellt, nicht nur durch geistige Opfer des Dankes, Lobes und der Anbetung, sondern auch durch sinnliche Dinge und Zeichen. Dies geschieht in unvollkommener Weise durch jede Gott dargebrachte Gabe, in vollkommener aber durch das eigentliche Opfer, wobei das Dargebrachte (bei den blutigen Opfern) getödtet, (bei den Brandopfern) zerstört, (bei den Speiseopfern) durch das natürliche Feuer des Magens vernichtet wird. Darin liegt das unumwundene Bekenntniß, daß Gott der Herr aller Dinge, der Herr über Leben und Tod ist, daß Alles vor ihm, dem schlechthin Seienden, ist, als wäre es nicht, daß er unserer Gaben nicht bedarf, daß wir selbst wegen unserer Fehltritte die Vernichtung verdient haben, wegen der Unerlaubtheit des Selbstmordes aber etwas Stellvertretendes einsetzen, daß wir ähnlich dem Dargebrachten, im Dienste Gottes uns verzehren sollen, weßwegen auch, da Gott allein Solches ansprechen kann, nur ihm und keinem geschöpflichen Wesen geopfert werden darf.

Unter den von allen Völkern aller Länder und Zeiten dargebrachten Opfern ist insbesondere Eines, welches die Aufmerksamkeit jedes Denkenden auf sich ziehen muß, näm-

lich das blutige Sühnopfer, zu welchem man das Beste, was man hatte, und darum auch das edelste irdische Geschöpf, den Menschen selbst, wählen zu müssen glaubte.

Das christliche Opfer ist das von Christus auf dem Calvarienberge dargebrachte, wo dieser mit Ausgießung seines Blutes, mit Destruction des leiblichen Lebens, mit dem Bekenntnisse der höchsten Majestät und unumschränkten Herrschaft seines himmlischen Vaters, nicht etwa bloß für die Wahrheit seiner Lehre, sondern für die Schuld der ganzen Welt gestorben ist, wie dies schon im A. B. vorhergesagt und insbesondere im Opfer des Passah-Lammes vorgebildet war, weßwegen er sein Blut als das des N. B. dem alttestamentlichen Opferblute gegenüber stellt [1]).

Dieses Opfer ist nur einmal dargebracht worden und darf nicht wiederholt werden, da, nach dem Worte des heiligen Paulus, Christus durch eine einzige Darbringung Alles vollendet hat und daher nur Einmal ins Heiligthum eingetreten ist. Aber es soll fortwährend bis zum Ende der Zeiten zur Erinnerung an den Tod des Herrn und zur Theilnahme an den Früchten des Erlösungswerkes den Gläubigen dargestellt, es soll an allen Orten, vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergange als unblutiges Speiseopfer dargebracht werden [2]). Im eucharistischen Opfer mit seinen drei Hauptbestandtheilen, dem Offertorium, der Consecration und Communion setzt der auferstandene Weltheiland das von ihm auf dem Calvarienberge dargebrachte blutige Opfer in unblutiger Weise fort, wie er es vor seinem Tode schon beim letzten Abendmahle gefeiert hat.

---

[1]) Mt. XXVI. 28.

[2]) Malac. II. 11. Ps. CIX. 4.

Darum hat es auch einen unbemeßbaren Werth und umfaßt alle Beziehungen, Bedeutungen und Vollkommenheiten, welche sonst auf viele Opfer vertheilt waren. Es ist zugleich ein Anbetungs-, Dank-, Sühne- und Bittopfer. Da Christus hiebei in besonderer Weise gegenwärtig wird und den Gläubigen seinen verklärten Leib zur Nahrung darbietet, so wirkt es innige Vereinigung mit ihm und nährt die menschliche Seele zum höheren geistigen Leben und zur Unsterblichkeit. Es ist unter den Cultusacten des Christen, was die Sonne unter den Sternen ist, welche vor ihrem Glanze verschwinden. Das eucharistische Opfer verleiht der Gottesverehrung einen über die Subjectivität der daran Theil Nehmenden und sie Leitenden hoch erhabenen und selbständigen Werth und macht insbesondere den öffentlichen und gemeinsamen Gottesdienst nicht bloß nützlich, sondern auch nothwendig und unentbehrlich. Nur die wesentliche Gegenwart Christi in demselben vermag dem Kultus bleibend eine anziehende Kraft zu verleihen und die christliche Gemeinde in ihren Gotteshäusern zu versammeln, wo sie finden, was sie nicht auch zu Hause oder an einem anderen Orte eben so gut haben können. Fällt daher das Opfer, so verliert nach dem Zeugnisse der Erfahrung und Geschichte der Gottesdienst bei dem Mangel einer durch sich selbst anziehenden Religionshandlung die Sympathie der Menschen, welchen dann sehr leicht ihr eigener Verstand zum Prediger und ihr Haus zur Kirche wird.

§. 151.

Von den heiligen Zeiten.

Es gibt eine doppelte Zeit, wovon die Eine durch die sichtbare Sonne und den Lauf der Gestirne [1]), die andere durch die unsichtbare Sonne der Geister bestimmt wird, nämlich durch Gottes unmittelbare Anordnung [2]), für den Christen insbesondere durch Christus, welcher das in die Welt gekommene Licht ist, und durch seine Heiligen, in welchen der Glanz dieses Lichtes widerstrahlt. Diese Zeit ist für den Gläubigen ein Nachbild der glückseligen Ewigkeit, in welcher die Auserwählten, mit Gott innig verbunden, ihren immer währenden Sabbat feiern. Darum hat die Kirche eigentlich lauter Festtage (ferias). Um aber dem Ueberdrusse an dem Alltäglichen vorzubeugen [3]) und der Schwäche Vieler, welche ihr ganzes Leben nicht als eine ununterbrochene Reihe von Festtagen zu durchleben vermögen, Rechnung zu tragen, sind besondere Tage ausgeschieden und vor den übrigen ausgezeichnet worden.

Das Judenthum hatte einen Wochenfeiertag, nämlich den zur Erinnerung an die Vollendung der Schöpfung und zu der für Menschen und arbeitende Hausthiere nothwendigen Ruhe angeordneten Sabbat [4]). Die christliche Kirche feierte innerhalb desselben Zeitabschnittes von sieben Tagen von den ersten Zeiten ihrer Gründung an den Sonntag [5]),

---

[1]) Gen. I. 14. Die Benennungen der Jahre und Wochentage sind Reminiscenzen an diese Zeiteintheilung.

[2]) Eccli. XXXIII. 7—9.

[3]) Temporum das tempora, ut alleves fastidium.

[4]) Gen. II. 3. Exod. XX. 8—12. Deut. V. 14.

[5]) Dies läßt sich nicht aus act. XX. 7. I Cor. XVI. 2. apoc.

an welchem Gott zu schaffen angefangen hat, Christus auferstanden ist und zur Regeneration des gefallenen Menschengeschlechtes, welcher zuletzt auch die Neuschaffung der materiellen Welt folgen wird, den heiligen Geist gesendet hat.

Wie im A. B. an den Sabbat, so schloß sich auch im N. B., zum Theil schon sehr frühzeitig, an den Sonntag eine Reihe von Jahresfesten an, welche um drei Centralpunkte sich gruppirt haben. Die erste Gruppe bildet der Weihnachts-Cyclus mit den Festen der Beschneidung, der in mehreren Sonntagen nachgefeierten Epiphanie und Lichtmeß, die zweite der Oster-Cyclus mit den vorbereitenden Sonntagen Septuag., Sexag., Quinquag., den vier Fastensonntagen, dem Passions- und Palmsonntage, sechs Sonntagen der Nachfeier und Christi Himmelfahrt, die dritte der Pfingst-Cyclus mit dem Dreieinigkeitsfeste und 24—28 Sonntagen nach Pfingsten. Zu diesen Festen des Herrn kommen mehrere Festtage der Heiligen, insbesondere der heiligen Jungfrau, und das Frohnleichnamsfest, an welchem gewissermassen nachgetragen wird, was am Donnerstage in der Leidenswoche füglich nicht geschehen kann. In Bezug auf die meisten dieser Feste besteht augenfällig ein harmonisches Verhältniß zwischen ihrer Bedeutung und der Jahreszeit, in welcher sie gefeiert werden.

Der **Zweck** dieser heiligen Zeiten ist ein dogmatisch-ethisch-liturgischer. Sie sollen nämlich eine fortwährende Mahnung sein an das Himmlische, an die vorzüglichsten Wahrheiten der Religion und die wichtigsten Thatsachen

---

I. 10, wohl aber aus Barnab. X. 15. Tertull. de corona c. 3. apologet. c. 16. adv. Judaeos c. 4. Justin. apol. I. 65—67. cf. Mamachi t. I. p. 287 beweisen.

der heiligen Geschichte, an das Vorbild des christlichen Lebens Jesus Christus, welcher in uns Gestalt gewinnen soll [1]), an das nachzubildende Leben der Heiligen, an die Gott schuldige Verehrung und Anbetung u. s. w. Zur Verwirklichung dieses Zweckes soll die an denselben gebotene Ruhe als Mittel dienen. Darum hat im N. B. wie im A. das Gebot der Sonn- und Festtagsfeier eine positive und negative Seite [2]).

§. 152.
Fortsetzung.

In den heiligen Schriften wird der siebente Wochentag als Sabbat (Ruhetag) bezeichnet, welche Bezeichnung auch in Bezug auf andere Feiertage gebraucht wird [3]). Darum lautet der negative Theil des Gebotes der Festtagsfeier nach der alttestamentlichen Forderung ganz allgemein auf Enthaltung von jeglichem Werke [4]), nach dem christlichen Kirchengebote näher bestimmt auf Enthaltung von knechtlicher Arbeit [5]). Die Knechtschaft der Sünde [6]) kann da nicht gemeint sein, weil diese, abgesehen davon, daß nicht alle Sünden in einem directen Widerspruche mit der Heilighaltung der Sonn- und Festtage stehen, immer, auch an andern Tagen verboten ist [7]). Daß

[1]) Gal. II. 20.

[2]) Memento, ut diem sabbati sanctifices; septima die Domini Dei tui non facies omne opus. Exod. XX. 8—12. Aehnlich das Kirchengebot.

[3]) Lev. XXIII. 32.

[4]) Exod. XX. 10. XXXI. 14—17. Deut. V. 12—14.

[5]) Das Verbot reicht von Mitternacht bis wieder zur Mitternacht.

[6]) Joh. VIII. 34.

[7]) Tertull. adv. Judaeos. c. 4.

die Knechtschaft in Bezug auf Gott und die, wenn auch ermüdende und anstrengende Thätigkeit bei dem Gottes-Dienste an diesen Tagen nicht verboten sei, sagt der Heiland ausdrücklich [1]). Es kann daher nur an den menschlichen Dienst gedacht werden [2]). Da aber der Mensch des Menschen Knecht und Diener nicht der Seele, welche Gott unterworfen sein soll, sondern dem Leibe nach ist und die Dienstleistung in der Regel für Lohn geschieht, so ist die knechtliche Arbeit nichts anderes, als körperliche Lohnarbeit.

* Die sogenannten liberalen Beschäftigungen, welche ohne Rücksicht auf materiellen Gewinn bloß um der Unterhaltung und geistigen Uebung und Fortbildung, überhaupt um eines geistigen Zweckes willen unternommen werden können und ungleich mehr die Thätigkeit des Geistes, als des Leibes erheischen, sind den knechtlichen Arbeiten nicht beizuzählen. Tertullian setzt daher dem Verbot: omne opus (servile) non facietis in sabbato Exod. XX. 8. sq. die Beschränkung bei: praeterquam quod ad animam pertinet. adv. Judaeos. c. 4.

Die knechtlichen Arbeiten sämmtlich im Einzelnen und Besonderen zu bezeichnen, ist nicht möglich wegen der großen Zahl derselben und wegen des Einflusses, welcher in dieser Beziehung den lokalen und temporären Anordnungen, Uebungen und Gewohnheiten und selbst der darauf fussenden und hiemit berechtigten öffentlichen Meinung unläugbar zusteht. In den alttestamentlichen Schriften

---

[1]) Mt. XII. 5.

[2]) Cum de die sabbati dicit: omne opus tuum non facies in ea Exod. XX. 10, dicendo *tuum*, de *humano* opere definiit, quod quisque ex artificio vel negotio suo exequitur, non de divino. Tertull. adv. Marcion. IV. 12.

werden davon nur einige gleichsam beispielweise hervorgehoben. Moses wollte den Weg der Tradition, auf welchem das Sabbatgebot eingeführt [1]) und näher bestimmt worden war, nicht verlassen, was freilich zunächst der Anlaß zu rigoristischer Verschärfung desselben geworden ist [2]). Ebenso hat die christliche Kirche einer ins Einzelne gehenden Bestimmung sich enthalten. In ihrem und ihres Stifters Geist aber haben die angesehensten Väter und Lehrer sich stets gegen Uebertreibung ausgesprochen [3]).

Unter den **Gründen**, durch welche sich der Christ zur Beobachtung der Sabbatruhe bestimmen läßt, steht außer dem kirchlichen und göttlichen Gebote [4]), welches Christus nicht abgeschafft, sondern nur gegen unberechtigte Verschärfungen in Schutz genommen und durch Vergeistigung erfüllt hat, obenan die Rücksicht auf den eigenen sittlich-religiösen Fortschritt. Die Enthaltung von der Arbeit

---

[1]) *Memento*, ut diem sabbati sanctifices. Exod. XX. 8 sq.

[2]) Joh. IX. 1 sq. Mt. XII. 1 sq. Im Talmud werden 36 Hauptwerke (Väter) und sehr viele angeblich verbotene Nebenwerke (Töchter) namhaft gemacht. Die Essäer.

[3]) Observare diem sabbati non ad literam jubemur secundum otium ab opere corporali, sicut observant Judaei, et ipsa eorum observatio, quae ita praecepta est, nisi aliam quandam spiritualem requiem significet, ridenda videtur. Augustin. ep. 119 ad Januar. Pariss. t. 2. fol. 116. Dagegen Dositheus, die Praxis in England und Amerika, insbesondere die Wesleyaner.

[4]) Nach dem alttestamentl. Gesetze wurde der Sabbatschänder als Bundesbrüchiger und Gotteslängner gesteiniget. Num. XV. 32. Exod. XXXI. 13. 16. Ezech. XX. 20. Die auf dem Concil zu Paris a. 829 unter Gregor IV. versammelten Bischöfe erwähnen außerordentlicher, göttlicher Bestrafungen der Sabbatschändung, wovon sie selbst Augenzeugen gewesen.

ist ihm ein Mittel, sich auf die ewige Sabbatruhe des Himmels vorzubereiten, nämlich dem Gottesdienste obzuliegen, die Sakramente zu empfangen, erbauende Bücher zu lesen, leibliche und geistige Werke der Barmherzigkeit zu vollbringen u. s. w. Nicht bloß das geistige und individuelle Interesse aber, sondern auch das materielle und allgemeine empfiehlt die zeitweise Enthaltung von der Arbeit, welche nach dem Urtheile der umsichtigsten Staatsökonomen eine hohe sociale Bedeutung hat. Ein Volk, dem man nicht Zeit läßt, das Erworbene in Ruhe und mit Freude zu genießen, wird bald den Eifer verlieren, sein Brod zu gewinnen, da der Ueberdruß an der Arbeit ungleich niederdrückender ist, als die Arbeit selbst. Wo aber zu dieser die Sonn- und Feiertage verwendet werden, da weicht nach dem Zeugnisse der Erfahrung der göttliche Segen. Dagegen haben die Juden, selbst solange sie die Sabbatjahre hielten, keinen Mangel gelitten [1]).

Obwohl das Gebot der Sabbatruhe ein negatives ist, so ist es doch nur ein Theil des positiven Gebotes der Heiligung der Sonn- und Festtage, und dessen Beobachtung das Mittel der Erfüllung des letzteren, weßwegen es nicht absolut, sondern nur hypothetisch verpflichtet [2]).

---

[1]) Practische Nationen, wie die englische und amerikanische, haben die Erfahrung in dieser Beziehung viel mehr beachtet, als wir Deutsche. In Frankreich bildete sich zur Förderung der Sonn- und Festtagsfeier ein eigener Verein, welcher hiezu ein eigenes Blatt gründete (l'observateur du dimanche) und im J. 1858 bereits 5000 Mitglieder zählte.

[2]) Nach can. 29 der Synode von Laodicea sollen die Christen den Tag des Herrn besonders ehren und wenn möglich an demselben nicht arbeiten.

Da nach dem Worte des Heilandes der Sabbat um des Menschen und nicht der Mensch um des Sabbats willen da ist, so sind alle jene Fälle als Ausnahmsfälle zu betrachten, in welchen der Mensch mit seinen wahren und wirklichen Interessen nicht mehr als Zweck erscheinen, sondern zu einem bloßen Mittel herabgewürdiget werden würde. Diese Fälle lassen sich unter vier Rubriken stellen [1]). Gestattet ist jede dringend nothwendige und unaufschiebbare, zumal außerordentliche, jede im höheren Sinne des Wortes nützliche oder zum Gottesdienste concurrirende, jede auf das Wohl, insbesondere das Seelenheil des Nächsten abzielende [2]) und jede auf rechtmäßiger Gewohnheit oder auf ausdrücklicher Gutheißung der kirchlichen Vorstandschaft beruhende Arbeit.

§. 153.

Fortsetzung.

Schon die alttestamentlichen Sabbat- und Festtage hatten eine liturgische Bedeutung [3]), weßwegen nicht bloß Enthaltung von jeglichem Werke, sondern auch Heiligung

---

[1]) Sciendum est, quod opera corporalia possunt fieri propter quatuor (propter necessitatem, utilitatem, proximi utilitatem, superioris auctoritatem). Thom. opusc. 4.

[2]) Opus salutis et incolumitatis non est hominis, sed *Dei* proprium, sicut in lege: non facies, inquit, omne opus in ea, nisi quod fiet omni animae Exod. XII. 16, id est, in causa animae liberandae, quia opus Dei etiam per hominem fieri potest in salutem animae, a Deo tamen, quod facturus fuerat et Christus homo, quia et Deus. Luc. VI. 5. 9. . . . Adimplevit enim et hic legem etc. Tertull. adv. Marcion. IV. 12.

[3]) Lev. XXIV. 8. Num. XXVIII. 1 sq.

dieser Tage geboten war [1]). Die Theilnahme des Volkes an den liturgischen Handlungen war selbstverständlich und später namentlich im Tempel zu Jerusalem an den drei großen Hauptfesten immens. Zum Zwecke der Belehrung, Andacht und Erbauung versammelte man sich in den Synagogen. Die ersten Christen hörten an den Sonntagen die Lesung der h. Schriften des A. u. N. T. und den christlichen Unterricht, verrichteten gemeinsame Gebete, wohnten dem Opfer des N. B. bei, empfingen die h. Eucharistie und legten Almosen für die Dürftigen zusammen [2]). Im Laufe der Zeit wurde von der Kirche das Gebot gegeben, die gebotenen Feiertage zu halten und insbesondere an den Sonn- und Festtagen die h. Messe zu hören [3]).

Subject desselben sind, da es sich um einen christlichen Religionsact handelt, alle Getaufte, welche den Gebrauch der Vernunft haben und nicht von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen oder interdicirt sind. Die Zeit der Erfüllung dieses Gebotes sind die Sonn- und kirchlichen (nicht die politischen) Festtage, welche nicht bloß in den Kirchen (in choro), sondern öffentlich (in foro) gefeiert werden. Die Verpflichtung lautet an allen diesen Tagen nur auf die Feier und Anhörung Einer Messe. Das seit alter Zeit in der occidentalischen Kirche übliche tägliche Messelesen und Messehören gründet insbesondere in dem Rechte und in der Pflicht der Application des neu-

---

[1]) Exod. XX. 8 sq.

[2]) Justin. apol. I. c. 65. 66.

[3]) Schon die Synode zu Elvira (a. 305 od. 306) beschloß: Si quis in civitate positus tres dominicas ad ecclesiam non accesserit, pauco tempore abstineatur, ut correptus esse videatur. Can. 21. Aehnlich der griechische can. 11 der sardicensischen Beschlüsse.

testamentlichen Opfers für Einzelne [1]). Der Ort ist die Pfarrkirche, wo eigentlich der öffentliche und gemeinsame Gottesdienst gefeiert, das Opfer für die Gemeinde applicirt wird und die kirchliche Einheit zur Darstellung kommen soll. Indessen ist die frühere (von den Jansenisten noch festgehaltene) Strenge in dieser Beziehung im Laufe der Zeit gemildert worden [2]). In den Privat-Oratorien können in der Regel nur gewisse Personen und zu gewissen Zeiten dem Kirchengebote genügen.

Der ganze Mensch soll dem ganzen heil. Opfer beiwohnen. Hiezu ist eine derartige physische Anwesenheit erforderlich, daß Einer den Beiwohnenden zugezählt werden und wenigstens mittelbar vernehmen kann, was am Altare vorgeht, weßwegen aber das ungerechtfertigte Herumstehen an den Kirchthüren nicht aufhört, ein Unfug zu sein. Um dem Buchstaben des Gebotes zu genügen, soll man den drei Haupttheilen der Messe beiwohnen, um dem Geiste desselben nachzukommen, sie auch als h. Ceremonie mit ihrem vorbereitenden und schließlich danksagenden Theile hören [3]). Es soll Eine und dieselbe Messe sein, welche man hört [4]), denn jede Messe ist ein einzelner, für sich bestehender, in sich abgeschlossener

---

[1]) Cyprian. epp. 54. 66. Augustin. confess. I. 13. IX. 12. Ambros. de sacr. IV. 6. (Die Aechtheit des Buches zweifelhaft.) I Cor. IV. 1. Dem Priester ist aufgetragen: missas celebrare tam pro vivis, quam pro defunctis in nomine Domini.

[2]) Conc. Trid. sess. XXII. c. 3. Benedict. XIV. de syn. VII. 64.

[3]) Nach can. 47 der Synode von Agde (a. 506) sollen die Laien vor dem letzten Segen sich nicht entfernen.

[4]) Ligor. theol. mor. IV. n. 311 und Gousset theol. mor. ed. 7. tom. I. p. 241 dagegen.

Opferact, in welchem zur Vollständigkeit und Giltigkeit des Opfers alle wesentlichen Momente vorkommen und in gehöriger Ordnung auf einander folgen müssen. Man soll die Messe und nicht Theile mehrerer Messen hören, was weder successive, noch gleichzeitig geschehen darf [1]). Die gleichfalls nothwendige moralische Gegenwart erheischt im Allgemeinen Selbstbewußtsein, ohne welches kein religiöser Act entsprechend geübt werden kann, und die Intention, die Messe zu hören. Der Absicht, dem Kirchengebote zu genügen, entspricht man durch die wirkliche Anhörung der Messe. Genügend ist auch (insbesondere bei den zur Feier des h. Opfers Mitwirkenden) die sogenannte äußere Aufmerksamkeit, vermöge welcher man sich äußerlich dem, was auf dem Altare geschieht, conformirt und wenigstens im Allgemeinen die Absicht hat, Gott zu verehren, und dabei aller freiwilligen Zerstreuung entsagt. Die entgegengesetzte Ansicht würde zu einem nicht zu billigenden Rigorismus führen [2]). Der unfreiwillig Zerstreute kann die Messe wenigstens andächtig (devote) hören.

* Näheres über die Art und Weise, die Messe zu hören, wird im ascetischen Theile der Ethik angegeben werden.

Das Gebot, an Sonn- und Festtagen die Messe zu hören, ist kein absolutes, sondern ein hypothetisches, so daß physische und moralische Unmöglichkeit von der Erfüllung desselben befreit. Niemand ist auch in dieser Beziehung zu Außerordentlichem verpflichtet.

---

[1]) Innocenz XI. verwarf den Satz: Satisfacit praecepto ecclesiae de audiendo sacro, qui duas ejus partes, imo quatuor simul a diversis celebrantibus audit.

[2]) Liguor. theol. mor. III. n. 313.

Um den Tag und nicht bloß einen verhältnißmäßig sehr geringen Theil desselben zu heiligen, wird der eifrige Christ sich nicht auf die Anhörung der Messe beschränken. Die Predigt ist von alter Zeit her als ein Bestandtheil des öffentlichen und gemeinsamen Gottesdienstes betrachtet worden, welchen die Kirche bei Erlaß des Sonntagsgebotes im Auge gehabt und wofür sie das Predigen und die Anhörung der Predigt auch ausdrücklich angeordnet hat [1]). Den Besuch des nachmittägigen Gottesdienstes empfehlen mehrere Provincialconcilien [2]). Zur häuslichen Andacht ist an Sonn- und Festtagen mehr Muße geboten, als in anderen Zeiten. Obwohl jene Tage von je her nicht als Trauer-, sondern als Freudentage betrachtet worden sind, so wird doch der Christ jenen Vergnügungen entsagen, welche zu viel Zeit in Anspruch nehmen oder zur religiösen Thätigkeit unfähig machen. Er wird überhaupt das Gebot der Sonn- und Festtagfeier nicht gering achten, sondern den wichtigen Geboten beizählen [3]).

Die Gegensätze der Religion und Gottesverehrung.

Von den zwei Hauptgegensätzen allgemeiner Natur befaßt der Aberglaube die Idololatrie, Divination,

[1]) Conc. Trid. sess. V. de reform. c. 2. sess. XXIV. c. 41.

[2]) Das unter Karl Borromäus a. 1573 gehaltene dritte Concil zu Mailand; das unter Gregor XIII. a. 1583 zu Rheims gehaltene u. s. w.

[3]) Innocenz XI. verwarf die Behauptung: Praeceptum servandi festa non obligat sub mortali, seposito scandalo, si absit contemtus. Die Art und Weise, wie die Sonn- und Festtage gefeiert werden, ob im Geiste der Kirche oder der gottentfremdeten Welt, ist ein zuverlässiges Kennzeichen von dem religiösen Zustande Einzelner und ganzer Gemeinden.

Magie (Zauberei), Nekromantie und alle Arten von abergläubigen Uebungen unter sich, die Irreligiosität, welche unmittelbar oder mittelbar auf die Entehrung und Verachtung Gottes abzielt, die Versuchung Gottes, das sogenannte Eitelnennen seines Namens, die Blasphemie, den Meineid, das Sacrilegium, die Simonie.

§. 154.

Von dem Aberglauben.

Der Aberglaube, diese nicht bloß für den Theologen, sondern auch für jeden Geschichtsforscher und Psychologen wichtige Erscheinung, ist, wie Viele annehmen, ein Kind des Heidenthums und aus demselben zugleich mit den Heiden in die christliche Kirche in vielgestaltiger Form eingedrungen [1]). Der sogenannte christliche Aberglaube, sagt man, ist nur ein Rest oder eine Nachbildung des heidnischen. Gegen diese weit verbreitete Ansicht ist nichts einzuwenden, wenn dabei an die Form und Entstehung und nicht an die eigentliche Quelle des Aberglaubens, welche tiefer liegen muß, gedacht wird.

An der Schmarotzerpflanze des Aberglaubens muß vor Allem der Character der Allgemeinheit, welchen dieser an sich trägt, auffallen. Es ist eine Einbildung oder Lüge, wenn man denselben in die engeren Grenzen ge-

---

[1]) Dies kann man unter Anderm aus einem wahrscheinlich patriarchalischen Rundschreiben Johannes des Montaguniers, eines Schülers des h. Mesrop und Patriarchen von Armenien (im fünften Jahrhundert) ersehen. Venediger-Ausgabe. 1836. Indessen hatte auch das Judenthum mancherlei abergläubige Uebungen. S. Haneberg's Gesch. der bibl. Offenb. 3. Aufl. p. 540.

wisser Stände oder des angeblich minder gebildeten und heftigeren Erregungen des Gefühles und der Phantasie ausgesetzten weiblichen Geschlechtes oder des sogenannten gemeinen Volkes, oder gewisser, als Zeiten der Finsterniß bezeichneter Perioden, oder einer einzelnen Confession einschließen will. Die gebildeten und minder gebildeten Stände und beide Geschlechter stellen ihr Contingent von Abergläubigen. In der Neuzeit treibt man seinen Spott mit dem Aberglauben, hegt ihn aber doch, und, da mancher abergläubige Gebrauch der Vorzeit ursprünglich eine vernünftige, pädagogische oder ökonomische Bedeutung hatte, in unsinnigerer Weise, als dies früher der Fall gewesen [1]). Auf dem Boden der katholischen Kirche hat das Unkraut des Aberglaubens allerdings üppig gewuchert und es ist noch nicht völlig ausgejätet. Aber die Kirche hat von je her nicht gesäumt, dieses nach Möglichkeit zu thun [2]). Da-

---

[1]) Auch unsere aufgeklärte Zeit glaubt an Gespenstergeschichten, wunderbare Anzeichen, allerlei sympathetische Mittel, an die Unglückszahl 13, den Unglück bringenden Freitag, hat ihre Wundermädchen, Traumbücher, Prophezien und Zeichendeutungen, klopfenden Tische, psychographischen Berichte, ihre eigennützige Ausbeutung des Aberglaubens u. s. w.

[2]) Der 24. Canon des Concils von Ancyra, der 36. Canon des Concils von Laodicea, (in Bezug auf die deutsche Kirche) das Capitulare Gregorii II. vom 15. März 715, das am 21. April 742 von Bonifacius gehaltene erste Nationalconcil, das Concil von Leptinae, die Pönitenzialbücher, Abt Pirmin, Rhabanus Maurus, Gerard von Lorch u. s. w. Vgl. Fehr in der österreich. Vierteljahresschrift I. Jahrg. I. Heft. Dessen Schrift: Der Aberglaube und die kath. Kirche des Mittelalters. Stuttg. 1857. Gegen die Astrologie Ambros. hexaem. IV. 4, gegen die Ordalien unter Berufung auf ein Decret des Papstes Stephan Thom. 2. 2. q. 95. a. 8.

gegen sind auch die von ihr Getrennten nicht von diesem Uebel befreit geblieben und sind desselben bis zu dieser Stunde noch nicht los geworden [1]).

Der unläugbar allgemeine Character des Aberglaubens deutet auf andere Quellen hin, als sie meist angegeben werden, und schließt namentlich, wegen des Mißverhältnisses der Wirkung zur Ursache, alle jene aus, welche nur partikularistischer Natur sind. Die Erziehung kann viel Unheil stiften, aber nichts in den Zögling hineinbringen, wozu er nicht eine angeborne Anlage besitzt. Dem Affect der Furcht, welcher zudem über manche Abergläubige wenig vermag, könnte der Aberglaube nur theilweise entsprungen sein. Es gibt unter den Abergläubigen viele einfältige und leichtgläubige Menschen, aber in unserer Zeit werden die Einfalt und Leichtgläubigkeit auf so harte Proben gestellt, daß sie immer seltener werden, während der Aberglaube fort und fort grünt und blüht. Auch der Fortschritt der Naturwissenschaften und die erweiterte Erkenntniß der natürlichen Erscheinungen und Wirkungen und ihrer Ursachen hat der Herrschaft des Aberglaubens wenig Eintrag gethan, woraus erhellt, daß die Unkenntniß in dieser Beziehung nicht die Quelle des Aberglaubens sein kann.

---

[1]) In Bezug auf Luther, Zwingli, Melanchthon s. Raumer Gesch. der Pädagogik I. p. 326. Angebliche Hexen wurden in protestantischen Ländern in Menge verbrannt, dagegen durch den Jesuiten Spee und den geistlichen Churfürsten von Mainz, Joh. Philipp von Schönborn zuerst die Hinrichtungen dieser Art eingestellt. Das Tischklopfen und Rücken, die Psychographie, die neueste Art der Nekromantie ist eine Ausgeburt der protestantischen Secten Amerikas. Wuttke (der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Hamburg 1860) eifert gegen den in evangelischen Kreisen herrschenden Aberglauben.

Die Natureindrücke sind an manchen Orten überwältigend, aber der Aberglaube findet sich auch da, wo die Erscheinungen und Schauspiele der Natur nicht so großartig sind. Die Phantasie ist kein schaffendes, sondern nur ein reproductives und aus dem Erkannten combinirendes Vermögen. Der Eigennutz und Betrug ist nicht die Ursache, sondern das Motiv abergläubiger Thätigkeit. Vermöge des Hanges zum Geheimnißvollen will der Mensch die Enthüllung von Geheimnissen, sucht aber nicht diese auf. Stammte der Aberglaube aus philosophischer Speculation, so hätte er nicht in dem Grade, in welchem es geschehen ist, in die Masse des Volkes eindringen können. Wenn übrigens diejenigen, welche das Erwähnte als Ursachen des Aberglaubens bezeichnen, sagen, dieser mache den Menschen dumm, furchtsam, einfältig, leichtgläubig, eigennützig u. s. w. und jene angeblichen Ursachen hiemit als Wirkungen desselben kennzeichnen und beifügen, „Mutter Natur habe Keime des Aberglaubens in alle Menschenseelen gepflanzt," so zeugen sie wider sich selbst.

Der allgemein verbreitete Aberglaube gründet in dem universellen, an sich wahren Glauben an die Wirklichkeit und das Hereinwirken einer unsichtbaren Welt in diese unsere sichtbare, an die enge Verbindung und Verschlungenheit aller Dinge und Wesen zu einem großen, zusammenhängenden Ganzen, an das Dasein verborgener Eigenschaften und Kräfte in der Natur und der menschlichen Seele. Durch Mißverständniß und Mißbrauch dieser dreifachen Wahrheit entstehen die verschiedenen Arten des Aberglaubens.

Der theoretische Aberglaube, ein intellectueller Vorgang oder Zustand, bildet einen Gegensatz zu

dem rechten Glauben, ohne diesen (wie dies durch den Unglauben geschieht) aufzuheben. Er entstellt ihn nur, namentlich durch willkührliche Zusätze, wodurch er selbst zum Ueber-Glauben (super-stitio) wird. Dieser ist aber zugleich ein After-, Wahn- und Irrglaube, weil die gemachten Aenderungen und beigefügten Zugaben unbegründet, eitel und nichtig sind. Der Abergläubige nämlich hält sich in Bezug auf das, was über die Grenzen der Natur hinausliegt, nicht, wie es sein soll, an die Aussprüche der höchsten göttlichen, sondern an die Eingebungen der durch die Phantasie und das überschwenglich hervortretende Gefühl getäuschten geschöpflichen Vernunft [1]).

Der theoretische Aberglaube drängt zum Handeln und wird auf diesem Wege zum practischen, welcher vorzugsweise Berücksichtigung erheischt. Bildet jener einen Gegensatz zum rechtgläubigen Denken, so dieser zum rechten Handeln und zwar in zweifacher Weise. Einmal zum vernünftigen Handeln überhaupt. Der Abergläubige gebraucht gewisse Dinge, oder benützt gewisse Zustände oder vollbringt gewisse Handlungen, um Wirkungen zu erzielen oder Ereignisse zu erkennen, wovon jene weder natürliche Ursachen, noch von Gott angeordnete Zeichen sind. Der an sich wahre Glaube an die verborgenen Kräfte der Natur und der menschlichen Seele, sowie an den Zusam-

---

[1]) Den wahren Glauben an das Hereinwirken der jenseitigen Geisterwelt in die diesseitige entstellt der Abergläubige durch den Wahn, daß man die Geister willkührlich aufrufen, zum Erscheinen und zu verschiedenartigen Kundgebungen veranlassen könne; er meint, daß durch die Sakramente oder Sakramentalien außer den Zwecken und Wirkungen, wozu sie eingesetzt und angeordnet sind, auch noch andere erreicht und hervorgebracht werden können u. s. w.

menhang aller Dinge und Wesen im großen Weltganzen ist die Grundlage dieser Art von Aberglauben [1]). Insbesondere bildet der practische Aberglaube einen Gegensatz zu dem durch die Offenbarung vorgeschriebenen Handeln, namentlich zur Gottesverehrung im engeren und weiteren Sinne des Wortes. Der Abergläubige thut vielleicht, was die Offenbarung von ihm verlangt, aber er handelt dabei nicht so, wie es seine Pflicht wäre [2]); oder er erweist direct oder indirect einem geschöpflichen Wesen eine Ehre, die Gott allein gebührt, oder er verehrt die Gottheit in ungeziemender, ihrer unwürdiger Weise und irrt somit entweder in Bezug auf den Gegenstand oder die Beschaffenheit des Cultus. Durch die Verschiedenheit der Objecte, Wirkungen und Zwecke des Cultus, welcher auf die Gott zu widmende Huldigung, die Belehrung der Menschen, die Umgestaltung und Ordnung ihres Lebens u. s. w. abzielt, entstehen dann verschiedene Arten des Aberglaubens.

* Derjenige, welcher mit Plutarch den Aberglauben als verwerfliche Furcht vor der gütigen Gottheit, mit den

---

[1]) Der Gebrauch der Amulette (bei den Mauren Grisgris genannt), die Beobachtung des Vogelfluges, die Beachtung des Geheules der Thiere, der Constellation der Sterne bei der Geburt, der Sonnen- und Mondsfinsternisse, der Träume, der Reden und Handlungen der Wahnsinnigen u. s. w.

[2]) Glaubwürdige Reisende erzählen, daß bei den schismatischen Griechen mitunter bei Kranken, welche die Eucharistie zu empfangen sich weigern, diese unter Speisen oder Getränke gemischt und so den Widerspenstigen als eine Art Zaubermittel beigebracht wird, welches unabhängig von der sittlichen Beschaffenheit des Empfängers heilbringend wirken soll. Wie die Spendung, könnte auch der Empfang der Eucharistie ein abergläubiger sein.

Quäkern als verabscheuungswürdigen äußeren Gottesdienst, mit den Anhängern des Materialismus als einen im falschen metaphysischen Bewußtsein gründenden Irrwahn u. dgl. auffaßt, vertheidigt einen unwahren Begriff desselben und bezeichnet die Losreißung von der Gottesfurcht und (im Widerspruche mit den Bedürfnissen des sinnlich-geistigen Menschen) von aller äußeren Gottesverehrung, den Unglauben und die Irreligiosität als Heilmittel gegen den Aberglauben.

** Auf die eben erwähnten zwei Grundformen lassen sich alle Formen und Arten des practischen, sowohl des antiken, als modernen Aberglaubens, deren Zahl allerdings Legion ist, zurückführen.

§. 155.
Fortsetzung.

Der Götzendiener setzt die Creatur an Gottes Stelle und macht sich, indem er sie ehrt gleich Gott, des Majestätsverbrechens schuldig, wie ein Untergebener, der Einem seiner Mituntergebenen königliche Ehre erweisen würde [1]).

Wer, der Divination sich hingebend, unenthüllbare Geheimnisse oder wahrhaft Zukünftiges, nicht schon in seinen Ursachen Existirendes und darum durch menschliche Conjectur nicht Erkennbares, sondern von der freien göttlichen oder menschlichen Willensentscheidung Abhängiges durch ein

---

[1]) Des Götzendienstes machten sich die Katholiken schuldig, wenn sie den Engeln und Heiligen einen in ihnen sich abschließenden Cult widmen und nicht Gott in ihnen verehren, wenn sie Brod und Wein anbeten würden ohne den Glauben an die wirkliche Gegenwart Christi im h. Altarssakramente und an die Verwandlung der irdischen Elemente in sein Fleisch und Blut. Der Pantheismus und Materialismus ist wenigstens theoretischer Götzendienst.

Geschöpf erfahren will, legt diesem eine Gott ausschließlich zukommende Eigenschaft, nämlich die Allwissenheit bei und ehrt es hiemit indirect, wie Gott.

Das Nämliche thut derjenige, welcher mittels der Magie zu eigenem oder fremdem Nutzen oder zur Beschädigung Anderer (maleficium) Wirkungen hervorzubringen sucht, welche die Kräfte der Natur und aller creatürlichen Wesen übersteigen. Wunderkraft eignet nur dem Urheber und Herrn der Natur und ihrer Gesetze und Kräfte.

Einen Wahnglauben hat derjenige, welcher Gott durch Zeichen, Dinge oder Handlungen ehren zu können meint, welche in einem Mißverhältnisse stehen zu der bezeichneten Sache oder zum Zwecke der Gottesverehrung oder zur Wahrheit überhaupt [1]).

Nicht zwar in Bezug auf die innere [2]), wohl aber in Bezug auf die äußere Gottesverehrung ist auch abergläubige Ueberschwenglichkeit, Maßlosigkeit und Uebertreibung möglich [3]).

Des Wahn- und Aberglaubens macht sich schuldig, wer ohne Bußgeist eine verwerfliche That oder Handlungs-

---

[1]) Die Verbreitung falscher Reliquien, erdichteter Wunder, unwahrer Traditionen. Non fas est ulli de sua religione mentiri. Tertull. apologet. c. 21. Mendacium maxime *perniciosum* est, quod fit in his, quae ad christianam religionem pertinent. Augustin. de mendac. c. 14. Indessen ist das Unhistorische, Sagen- und Legendenhafte, welches keinen Anspruch auf geschichtlichen Character macht, nicht als Lüge zu qualificiren.

[2]) Eccli. XLIII. 32 sq.

[3]) Das andachtslose, rein mechanische Ableiern vieler und langer Gebete, das maßlose Vertrauen auf gewisse Gebetsformeln, Orte, Bilder, Altäre, eine bestimmte Anzahl angezündeter Kerzen, zu lesender Messen u. s. w. Berichtigend Conc. Trid. sess. XXII. decr. de observandis et evitandis in celebrat. missae.

weise durch religiöse Acte vor Gott beschönigen oder Gottes Zorn dadurch abwenden, wer durch momentane Enthaltung von sonst gewöhnlich geübten Lastern oder durch körperliche Strenge und bloß äußere Abtödtung bei fortgesetztem Lasterleben die Gottheit oder die Heiligen ehren zu können meint [1]).

Das Gute hängt mit dem Anständigen innig zusammen. Gott das höchste Gut und die Quelle alles Guten kann daher durch Unanständiges und Unziemliches nicht wirklich geehrt werden [2]).

Die moderne, mit Tischrücken, Tischklopfen und Psychographie verbundene Nekromantie, welche im antiken Heidenthume schon sich findet [3]), ist eine Entstellung des erlaubten Verkehres mit den Wesen der jenseitigen Welt, mit welchen wir durch das Band einer geistigen Gemeinschaft verbunden sind. Wir dürfen und sollen mit den Engeln und Heiligen verkehren durch die Anrufung ihrer Intercession bei Gott, mit den Seelen im Reinigungsorte durch die Fürbitte, das für sie dargebrachte neutestament-

---

[1]) Die Aufforderung des Theodosius (Ministers Justinian II.) an den Bischof, bei Umwandlung eines Gotteshauses in ein Schauspielhaus Gebete zu sprechen. Ein berüchtigter italienischer Raubmörder mordete am Samstage nicht und fastete zu Ehren der h. Jungfrau. Géramb: Voyage de la Trappe a Rome. p. 128.

[2]) Gebräuche der schismatischen Griechen bei den Eheeinsegnungen; Sitte der Nestorianer, für den zuerst aus der Menge zum Altare sich Vordrängenden an gewissen Tagen das h. Meßopfer darzubringen; tumultuoser Beginn des Gottesdienstes beim Anblicke eines Marienbildes in Abyssinien.

[3]) Außer Lucian, welcher von einem geheimnißvollen Verkehre mit den Todten und Ammianus Marcellinus, welcher von einer, der neuesten Form dieses Aberglaubens ganz ähnlichen Praktik spricht, reden davon Tacitus annal. II. 27—33. und Tertullian de anima c. 57.

liche Opfer, durch die kirchlichen Todtengebräuche, durch die ihnen zugewendeten guten Werke, aber nicht durch willkührliche Aufrufung und vorwitzige Befragung derselben. Die Seelen der Abgestorbenen können einem solchen Rufe nicht folgen, da ihnen die Pforten der Unterwelt so wenig zur beliebigen Ueberschreitung offen stehen, als dem reichen Prasser im Evangelium, welcher, um seine Brüder zu warnen, auf die Erde zurück wollte [1]), und der Versuch, sie zu befragen, ist wider ein göttliches Verbot [2]).

Die Beachtung der Träume ist an sich noch nicht Aberglaube [3]). Diese können auch von Gott kommen, und die Deutung derselben kann eine Art Prophetenthum sein [4]). Indessen ist diese Art göttlicher Kundgebung etwas Seltenes und Außerordentliches und wohl stets mit vollkommener Gewißheit in Bezug auf ihren göttlichen Ursprung verbunden. Wer daher die Träume als gewöhnliche, um alltäglicher Zwecke willen gegebene Zeichen und Mittel göttlicher Offenbarungen betrachtet und behandelt, der macht sich der abergläubigen, in den h. Urkunden verpönten Traumdeuterei schuldig [5]).

Ganz ähnlich verhält es sich auch mit dem Gebrauche des Looses [6]).

---

[1]) Samuel erschien auf Gottes Geheiß noch vor der Beschwörung durch die Zauberin von Endor I reg. XXVIII. 7 sq. Auch diejenigen, welche bei Christi Tod aus den Gräbern hervorgingen Mt. XXVII. 52. 53. hat kein Zauberer auferweckt.

[2]) Nec inveniatur in te . . . qui quaerat a mortuis veritatem. Deut. XVIII. 10. 11.

[3]) Auf Träume achteten Samuel, Daniel, der ägyptische Joseph, der Nährvater Jesu, die Weisen aus Morgenland, der h. Paulus u. s. w. Cyprian. epp. Pariss. 68.

[4]) Job. XXXIII. 15. 16. Num. XII. 6. Tertull. de anima. c. 47.

[5]) Deut. XVIII. 10.

[6]) Jos. VII. 16 sq. Luc. I. 9. Act. I. 26. Ezech. XXI. 21. 22.

Der Glaube an die magnetische Kraft, welche allenthalben sich findet, beruht auf dem Glauben an den Zusammenhang und das Aufeinanderwirken aller Theile des großen Weltganzen. Der **Magnetismus** gehört unzweifelhaft dem Naturgebiete an und soll darum auf dasselbe beschränkt werden. Geschieht dieses aber nicht, sondern wird er als Zeichen übernatürlicher Dinge und Ursache übernatürlicher Wirkungen in Anwendung gebracht, so ist dieses eine abergläubige Uebung [1]).

* Die ansteckende Krankheit des religiösen Aberglaubens, einer Abart des rechten Glaubens, ist nicht, wie man in unseren Tagen damit den Versuch macht, durch Unglauben und Irreligiosität, sondern einzig und allein durch wahre Religion und Religiosität **heilbar**.

§. 105.

Von der Irreligiosität.

Zu den verschiedenen Arten der Irreligiosität gehört die **Versuchung** Gottes, d. h. die Erwartung einer gött-

Augustin. de doctr. christ. II. 28 sq. Pariss. t. 3. fol. 9.

[1]) Nach ausweichenden Antworten, welche am 1. Juli 1841 dem Kanzler des Bisthums von Lausanne und Genève, Fontana, und am 2. Sept. 1843 dem Erzbischof Gousset von Rheims gegeben worden waren, erklärte Rom am 28. Juli 1847, daß unter Entfernung alles Irr- und Aberglaubens die Anwendung des Magnetismus, insoferne hiebei physische, sonst erlaubte Mittel gebraucht werden, nicht unerlaubt, daß aber die Anwendung bloß physischer Principien und Mittel auf Dinge und Wirkungen, welche über die Grenzen der Natur hinausreichen, eine unerlaubte Täuschung sei. Es ist als abergläubiges Treiben bezeichnet, wenn der Magnetismus als Mittel gebraucht wird, wahrzusagen, unsichtbare Dinge zu schauen, Aufschlüsse über religiöse Gegenstände zu geben, Seelen der Abgeschiedenen aufzurufen u. s. w.

lichen Wirkung ohne Anwendung der zu Gebote stehenden natürlichen Mittel und Zwischenursachen, wobei (wenn sie eine formelle ist) mit Bewußtsein darauf ausgegangen wird, eine angezweifelte göttliche Eigenschaft zu erproben.

Es kann dieses durch Thaten und Worte, selbst durch das Gebet geschehen [1]). Das ganze Leben mancher Menschen ist, wenn auch nicht eine directe, so doch eine indirecte Versuchung Gottes.

Da nur bei außerordentlichen Anlässen und um der Erreichung außerordentlicher Zwecke willen ein außerordentliches Eingreifen Gottes in die Wirksamkeit der natürlichen Kräfte und Ursachen, in den Gang der Ereignisse und die Schicksale des Menschen erwartet werden darf, so ist die Versuchung Gottes unsittlich, denn sie zeugt einerseits von Hochmuth und Selbstüberschätzung, andrerseits von Geringschätzung Gottes, dem man zumuthet, ohne zureichenden Grund wunderthätig in das Gebiet der Natur und Freiheit einzugreifen, und dessen ausdrücklichem Verbote hiemit zuwider gehandelt wird [2]).

Das Sacrilegium (die unwürdige Behandlung oder Profanation des Heiligen) wird in Bezug auf Gott und dem Gottesdienste speciell gewidmete Sachen, Orte oder Personen begangen. Wegen ihrer Absonderung vom Profanen und ihrer besonderen Beziehung zu Gott, welche sie zu mehr als einem bloßen Symbol des Göttlichen macht, muß jede Entehrung derselben auch Gott treffen [3]). Selbst bei den Heiden finden wir daher das Sacrilegium strenge verpönt und bestraft.

---

[1]) Mt. IV. 5 sq. XII. 10. XVI. 1. Eccli. XVIII. 23.

[2]) Non tentabis Dominum Deum tuum. Deut. VI. 16. Wiederholt bei Mt. IV. 5 sq.

[3]) Dan. V. 2. II Machab. III. 23 sq. Mt. X. 40. Luc. X. 16.

Die Simonie ist der strebsame Wille, Geistliches oder mit Geistlichem Verbundenes zum Gegenstande des Handels zu machen, wobei Geld oder Geldeswerth (munus a manu), Versprechungen oder Empfehlungen (munus a lingua), sowie nicht schuldige Dienstleistungen (munus ab obsequio) als Mittel dienen. Sie widerspricht nicht nur dem Rechte (was dem Kirchenrechte darzuthun obliegt), sondern auch der Sittlichkeit. Der Simonist unterwirft das Unschätzbare einer herabwürdigenden Taxation [1]), macht sich zum Herrn der geistlichen Güter, da er doch nur ein Diener Christi und Ausspender seiner Geheimnisse ist [2]), und treibt damit einen Handel, welcher im Widerspruche mit ihrem Ursprunge steht [3]). Würde die Simonie allgemein, so wäre es um alle höhere Berufung zu kirchlichen Aemtern und Würden, (nach dem Zeugnisse der Geschichte) um alle Ordnung in der Kirche, um alle Achtung und allen Gehorsam gegen dieselbe geschehen.

Das sogenannte Eitelnennen der heiligen Namen, insbesondere des göttlichen Namens, ist durch ein eigenes Gebot des Dekalogs verboten [4]) und wird als eine schuldbare Befleckung des Menschen bezeichnet [5]). Es befleckt ihn wegen der innigen Beziehung des Namens zu dem damit Bezeichneten, weßwegen häufig nach gewöhnlichem

---

[1]) Zu demjenigen, von dem die Simonie den Namen hat, sprach Petrus: Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri. Act. VIII. 18 sq. Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti. *Neque enim pretio ulla res Dei constat.* Etiam si quod arcae genus est, non de honoraria summa *quasi redemtae religionis* congregatur. Tertull. apologet. c. 39.

[2]) I Cor. IV. 1 sq.

[3]) Gratis accepistis, gratis date. Mt. X. 8.

[4]) Non assumes nomen Dei tui in vanum. Exod. XX. 7.

[5]) Eccli. XXIII. 10.

und biblischem Sprachgebrauche der Name für den Namensträger [1]), Genanntwerden für Sein, Nennen für Kennen [2]) gesetzt wird. Hat sich aus diesem Grunde schon bei den Juden eine bis zur Uebertreibung gesteigerte Hochachtung gegen die heiligen Namen ausgebildet, so hat der Christ eine um so dringendere Aufforderung hiezu, da er nach der Weisung seines Heilandes in dessen Namen, und im Vaterunser speciell um die Heiligung des göttlichen Namens betet, und seine Kirche durch die Einführung des Namen-Jesu Festes fortwährend an den paulinischen Ausspruch mahnt, daß im Namen Jesu alle Kniee sich beugen sollen im Himmel und auf Erden und unter der Erde.

Die Gotteslästerung (blasphemia) ist eine unmittelbar oder mittelbar gegen Gott gerichtete Verläumdung (calumnia) oder Schmähung (contumelia), wobei Gott beigelegt wird, was ihm nicht zukömmt, oder abgesprochen, was ihm eignet. Sie kann im Herzen verschlossen bleiben, aber auch nach Außen kund gegeben werden durch Handlungen, Abbildungen, das gesprochene, geschriebene und gedruckte Wort [3]).

Die Blasphemie steht noch in einem viel grelleren Widerspruche zur Gottesverehrung, als der leichtfertige und leidenschaftliche Gebrauch der h. Namen, denn

[1]) Exod. XXIII. 21. III reg. VIII. 41—44. IX. 3. Act. IV. 12.

[2]) Gen. II. 19. Nomen et omen.

[3]) Ein Zeichen unserer Zeit ist die in Frankreich entstandene und von Pius IX. am 30. Juli 1847 zur Erzbruderschaft erhobene „Gesellschaft der Vertheidiger des allerheil. Namens Gottes", deren Zweck ist, für die Gott durch Blasphemie zugefügten Beleidigungen Genugthuung zu leisten. In unserer Zeit geschieht in dieser Beziehung das Schlimmste, indem zahllose Schriften voll von ausdrücklichen Blasphemien oder diesen gleich zu achtenden Irrthümern in den Bibliotheken aufgespeichert und in weiten Kreisen verbreitet werden. Loquitur in stilo, auditur in cera manus omni sono clarior, littera omni ore vocalior. Tertull. de idolol. c. 23.

sie ist qualificirte Lüge in Bezug auf das vollkommenste Wesen, Schmähung des Herrn der Herrn, der schwärzeste Undank gegen den größten Wohlthäter der Menschheit, der Ausdruck des Haßes gegen das liebenswürdigste Wesen, und darum, obwohl im Grunde Thorheit und Wahnsinn, ein todeswürdiges Verbrechen [1]). Keine weltliche Regierung, welche ein Bewußtsein um die Größe dieser Sünde, um ihr eigenes Interesse und die göttliche Grundlage ihrer Macht hat, kann die Blasphemie ungestraft lassen.

Das leichtfertige und häufige Schwören widerspricht der Gott schuldigen Achtung, weil man denselben nur außerordentlicher Weise und in den dringendsten Fällen bei dem gänzlichen Mangel anderer Beweismittel zum Zeugen auffordern soll, sowie dem Geiste des Christenthums, welches auf die erreichbar größte Abminderung der Eidesleistungen gerichtet ist.

Der Meineid ist ein Ungeheuer der Unsittlichkeit und darum in den h. Schriften unter strengen Strafen verboten [2]). Dem falschen Eide liegt der Gedanke zu Grunde, daß Gott entweder die Wahrheit nicht kenne, oder die Lüge bezeugen wolle, dem Eidbruche der Gedanke, daß Gott an der Wahrheit nicht festhalte. Der Meineid involvirt also eine Läugnung der göttlichen Allwissenheit, Wahrhaftigkeit oder Treue.

* Der bei dem Bekräftigungseide mögliche falsche Eid (pejeratio) und die bei dem Versprechungseide mögliche Eidesverletzung (perjurium) sind nicht wesentlich von einander verschieden, da beide eine Verletzung der Wahrhaftigkeit sind, jener im Aussagen, dieser im Zusagen und Halten.

[1]) Qui blasphemaverit nomen Domini morte moriatur. Levit. XXIV. 16. Lästerung des h. Geistes Mt. XII. 31. 32.

[2]) Non pejerabis in nomine meo. Levit. XIX. 12. Zach. V. 2—5. VIII. 17. Malac. III. 5.